JUAN LUIS SEGUNDO, S. J.

MASAS Y MINORIAS



Juan Luis Segundo, S. J.

MASAS Y MINORIAS

en la dialéctica divina de la liberación


EDITORIAL LA AURORA • BUENOS AIRES

El contenido de este libro es el texto completo de las Cátedras Carnahan 1972, dictadas por Juan Luis Segundo, S.J., en el Instituto Superior Evangélico de Educación Teológica, Buenos Aires, Argentina.

Doblas 1753 — 1424 Buenos Aires, Argentina.
Hecho el depósito que previene la ley.
Es una 2ª edición de 3.000 ejemplares.
IMPRESO EN ARGENTINA

CONTENIDO

1 - *CONCEPTUALIZACION DE MASAS Y MINORIAS*

Esta obra trata de un problema que creo esencial al Cristianismo, pero que, paradójicamente, parecería que veinte siglos de Cristianismo han ignorado.

Es sabido cómo San Pablo, en la Carta a los Romanos y en la I a los Corintios, insistió sobre la oposición tipológica Adán-Cristo. Adán comunica a todos el pecado y la muerte, Cristo, *igualmente a todos* ("todavía más", dice Pablo), la justicia y la vida.

Ahora bien, en ese *ahora* comenzado por Cristo, el ahora de la Iglesia, ¿cuál es el papel de esa Iglesia, de la comunidad cristiana, en esta victoria de Cristo sobre Adán, en este "todavía más" de la difusión de la vida y la justicia, opuesta a la difusión, a partir de Adán, del pecado y de la muerte? Aun sin tener en cuenta (por no pertenecer al texto auténtico de Marcos [16:16]) la condición restrictiva "el que crea y sea bautizado será salvado, el que no crea será condenado", y aun admitiendo que las palabras post-pascuales de Jesús no deben

entenderse en el mismo sentido que las pre-pascuales, queda el hecho de que tanto Marcos como Mateo están de acuerdo en que, según el espíritu de Jesús, la tarea de la Iglesia consiste en ir por el mundo haciendo adeptos, es decir creyentes. ¿Qué relación tiene la victoria de Cristo, al lograr comunicar a todos la vida y la justicia, con el hacer adeptos de la Iglesia? ¿Se identifica simplemente? Adán, sin embargo, no necesitaba "hacer adeptos" ni convertir a nadie para tener a los hombres bajo el dominio del pecado y de la muerte...

Entiendo que sería pedir demasiado a la Iglesia primitiva el exigirle que no identificara sin más este nuevo nacimiento de cada convertido en el bautismo con la victoria de Cristo; el nuevo nacimiento de todos los hombres en Cristo con el nuevo nacimiento de los adeptos por la conversión, la fe y el bautismo. Ya la Iglesia neotestamentaria hacía, sin problemas, esta identificación entre la salvación obtenida por Cristo y la entrada en la Iglesia por el bautismo. Por ejemplo, Pablo escribiendo a los Corintios dice: "Le plugo a Dios, por la tontería de la *predicación* hacer *salvos* a los *creyentes*" (I Cor. 1:21).

Y, sin embargo, ya entonces era estrictamente contradictorio afirmar al mismo tiempo la victoria total de Cristo sobre Adán, *en todos los hombres*, hasta en los resultados respectivos de la justicia y del pecado (Rom. 5), y por otro lado afirmar una condición restrictiva, totalmente ausente en la difusión del pecado: la exigencia de ser adepto, de poner un acto propio de conversión y de fe. Si Adán involuntariamente nos hace pecadores, ¿cómo puede ser tan total la victoria de un Cristo que quiere que voluntariamente seamos creyentes?

Esta contradicción ha vivido latente durante veinte siglos de Iglesia. Es sobre ella que me interesa reflexionar con el lector en estas páginas. La contradicción, en efecto, es flagrante, pero no creo equivocarme al decir que Karl Barth, en pleno siglo XX, es el primer teólogo importante en reconocerla como contradicción, hasta el punto de romper no sólo con la tradición católica, sino aun con la luterana, y excluir el acto de fe, o simplemente la fe, como condición de la justificación, para hacerla noticia de la justificación, pero no justificación, conocimiento de la justificación, pero no condición restrictiva de la justificación dándole así a ésta su total universalidad.

Pero no interesa tanto aquí la solución que ofrece Karl Barth cuanto al problema de una Iglesia que vivió con esta contradicción durante siglos. Porque, como decíamos, la Iglesia no se lo planteó en sus verdaderos términos durante los primeros veinte siglos de su existencia. Pastoralmente, y a pesar de sus divisiones internas, todas las confesiones cristianas buscaron transmitir el Evangelio y provocar la conversión y la fe, *suponiendo*, sin determinar demasiado el *cómo*, que esa actividad pastoral contribuía eficazmente a la "superabundante victoria" de la gracia sobre el pecado, de Cristo sobre Adán. Aun el mismo Barth estaría de acuerdo con ello.

Pero justamente ello supone una indeterminación última de los fines de la pastoral, ignorar si la finalidad última de la pastoral consiste en hacer de todos los hombres adeptos, o en hacer adeptos de algunos; para eso tendría que verse más claro (cosa que no se ve) la relación entre la existencia de adeptos, más o menos numero-

sos, y la victoria de Cristo sobre Adán. Más aún, esa tendencia a colaborar con la victoria salvadora de Cristo mediante la obtención cuantitativa –¿qué otra podría haber?– de adeptos y de conversiones, ha sido terriblemente peligrosa, por no decir fatal para el Cristianismo.

En *primer lugar,* porque esa tendencia pastoral (a igualar el número de convertidos con el de aquellos en quien Cristo supera el peso de Adán, la tendencia a hacer co-extensiva la predicación exitosa y la salvación) ha sido siempre *derrotada.* Y la derrota produce una exacerbación *teórica,* por lo menos. Lo que más se pareció a una victoria, en la historia del Cristianismo, fue ciertamente el "corpus Christianum", la cristiandad. Y, no obstante, la derrota penetra por todas partes el "corpus Christianum". En la periferia del mundo occidental y cristiano, por ejemplo, donde el espectro de una humanidad, mucho más vasta, y no dispuesta a ninguna conversión y a ninguna fe, penetra siempre, por más exorcizado que esté, aun en la cristiandad de la Edad Media. Un himno medieval no halla otra respuesta al problema de la universalidad cristiana que la siguiente expresión, en el fondo, de derrota:

Anferte gentem perfidam
Credentium de finibus
Ut omnes unus unicum
Ovile nos pastor regat.

"Aparta al pueblo incrédulo del territorio de los creyentes a fin de que un solo pastor dirija a todos, que somos su único rebaño." Es decir, la universalidad por

exclusión de todo aquel que no es adepto ni está dispuesto a serlo. El único rebaño y el único pastor sólo puede formarse haciendo desaparecer del horizonte las demás ovejas.

El "corpus Christianum" está, además, minado por el pecado, la incredulidad y la indiferencia. Hasta tal punto que tanto en su comienzo como en su fin aparecen las dos explicaciones teóricas extremas, casi delirantes, del fracaso pastoral ligado al supuesto fracaso de la salvación: la predestinación para la perdición en San Agustín y en Calvino, que explica por qué decreto de Dios no se hacen adeptos de una inmensa cantidad de personas. San Agustín llega aun a hablar de "masa damnata", masa condenada, usando quizá por primera vez la expresión "masa" en el sentido moderno de la palabra, en el sentido de "mayoría" condenada. Pero ésta es una cuestión que correspondería confirmar a los filólogos.

En primer lugar, pues, una derrota inesperada, a partir de la victoria de Cristo, pero efectiva, de toda pastoral con pretensiones de lograr una conversión co-extensiva a la voluntad de Cristo de extender su victoria a todos los hombres. De ahí la exacerbación teórica, la necesidad de buscar una explicación, aun desequilibrada, de ese hecho pastoral.

En *segundo lugar,* el segundo peligro de esa imprecisión sobre la finalidad de la pastoral, que consiste de una manera más práctica, en la valoración de los *medios* de la pastoral. También aquí una derrota que toca a lo absoluto de la salvación exacerba la teoría de los medios que habría que poner en movimiento para pasar a una victoria.

Ya se conocen los medios "pastorales" empleados por el "corpus Christianum" para defender, por lo menos en su interior, la coextensividad de hombres y de adeptos al cristianismo: guerra, tortura, inquisición, brazo secular... *Medios tan ajenos al cristianismo que no podemos explicar cómo se los empleó sino precisamente debido a la desesperación de una derrota en algo que aparece como* esencial, es decir, la necesidad de que los adeptos, que se *supone comprenden el número* de los salvados, sean todos los hombres. Todo lo que, aplicado a otros fines, parecería criminal ha sido utilizado por la sagrada desesperación de asegurar, por lo menos en el círculo restringido de la cultura mediterránea, esa coextensividad entre sociedad civil y comunidad de adeptos.

Los medios empleados podrían resumirse en términos bastante neutros, con esta caracterización de un sociólogo actual. "Los mecanismos de pertenencia al grupo religioso se confunden con los mecanismos de pertenencia a la sociedad global." Quiere decir, la pena de no pertenecer al grupo religioso es la misma pena que se sigue de no pertenecer a la sociedad global, la exclusión, la marginalidad, insoportable para el hombre, de una manera o de otra.

Ahora bien, con el Renacimiento, la derrota del "corpus Christianum", es decir, de una pastoral ingenua de coextensividad, se hace cada vez más evidente. A medida que nos acercamos a nuestro siglo, la pastoral debe afrontar una situación nueva y todavía más desesperada que vamos a caracterizar, una vez más, con las palabras del mismo sociólogo, Estruch, que dice lo siguiente: "A partir del momento en que desaparece todo poder coercitivo para salvaguardar los antiguos monopolios de tipo religioso, aparece una población de *consumidores voluntarios de la religión*." En ello consiste, sociológica y pastoralmente hablando, la secularización.

¿Qué hacer para que consumidores voluntarios consuman efectivamente y de forma masiva la religión cristiana? Es de notar que no asoma todavía, por lo menos de manera clara, la sospecha de que los fines de la pastoral, *la tarea de la Iglesia, pueda haber sido mal comprendida.* Quizá la Iglesia no debió pensar que la salvación tenía *una relación cuantitativa con el número de adeptos, que* los adeptos estaban para otra cosa, y no simplemente para ser salvos. No aparece otra nueva idea y, simplemente, dentro de la misma vieja concepción, los problemas van surgiendo de una manera cada vez más angustiosa.

El lector pensará tal vez que estoy describiendo tan sólo un proceso propio de la Iglesia Católica Romana, sobre todo en América Latina. Que la pastoral de las Iglesias evangélicas se sitúa de una manera muy diferente frente al problema por lo menos en este continente. Es verdad que, en América Latina, es la Iglesia Católica Romana la que soporta el peso y las consecuencias de la cristiandad, del "corpus Christianum", y, por lo mismo, es también verdad que, comparada en tales consecuencias, la pastoral de las Iglesias evangélicas parece basarse en medios mucho más puros y desinteresados, menos –o tal vez más– desesperados.

Sin embargo, no hay que olvidar que las Iglesias evangélicas madres, oriundas de Europa, heredaron, junto con el catolicismo, el "corpus Christianum" y que éste, aun-

que dividido, llevó siempre los mismos interrogantes no develados sobre la finalidad de la pastoral y la necesidad de una universalidad numérica de los adeptos a la doctrina de Cristo.

Por lo que se refiere a los Estados Unidos, Richard Hofstadter ha mostrado, en un libro fascinador, cómo en el siglo XVII y XVIII la muchedumbre inumerable de gente "sin iglesia" que existía en los Estados Unidos obligó a las confesiones protestantes a buscar, de acuerdo con la tendencia que venimos estudiando de la coextensividad de los adeptos y los salvados, una "religión para el *hombre de la calle*".

Y el precio, como en el caso del catolicismo latinoamericano *—y también norteamericano según Hofstadter—* fue para las Iglesias el desistir, en nombre de la multitud de adeptos, de su papel crítico con respecto a la sociedad, perdiendo así lo que Tillich llamaba "el principio protestante", esto es, "la protesta divina y humana contra toda absolutización histórica".

Tenemos que reconocer, en efecto, y reconocer con extrañeza, pero reconocer al fin, que "el principio protestante" es una dimensión esencial del Cristianismo, aunque, por otra parte, totalmente opuesta a esta tentativa pastoral de elevar a lo universal la tarea de buscar adeptos. En efecto, *si el principio protestante es un principio* esencial del cristianismo, los capaces de protestar no *constituyen precisamente la universalidad de la masa.* Estamos otra vez en la misma e inicial contradicción que *tratamos de profundizar.* Y en la medida en que aun la Iglesia Católica Romana reconoce cada día más su inter*no —y externo— principio protestante, la contradicción* vale también para ella.

Estamos pues todos los cristianos frente a este dilema: o hemos comprendido mal cómo se insertaba la Iglesia en la victoria universal de Cristo, o, si lo hemos comprendido bien, frente a los "libres consumidores" de religión buscamos todos, de una manera o de otra, sin mayor esperanza, una reducción del mensaje cristiano que pueda hacer que todos los hombres consientan voluntariamente en ser cristianos, reducirlo hasta que sea una mercadería que pueda ser consumida sin dificultad por todo el mundo, reducirlo y reducirlo a muerte, para eso; hasta un punto que permita dar al cristianismo si no un monopolio *imposible por lo menos un valor capaz de intervenir en* ese mercado con posibilidades de éxito.

En realidad, no era posible escapar a este planteo vago, insuficiente, en la medida en que el problema era colocado entre el cristianismo y cada individuo. El individuo libre no permitía plantearse siquiera el problema de saber si el mensaje cristiano estaba destinado por Cristo mismo a todos y a cada uno de los individuos humanos. *A priori*, parecería que sí. *A posteriori*, por culpa nuestra o no, el cristianismo continuaba siendo rechazado por la inmensa mayoría de los hombres, aun en sus momen*tos de victoria aparente.*

Sólo en nuestro siglo el problema puede plantearse en términos más prometedores. *Y vamos a ver por qué.*

Simplemente porque, en lugar de esa relación, impredecible, de cada individuo con el cristianismo, *comienza* a funcionar otra relación, mucho más prometedora: cris-

tianismo-masas. Con esto se nos va a permitir entrar más profundamente en el problema.

El concepto de *masa* es precisamente un concepto moderno, que comienza a funcionar no solamente en la ideología sino en la ciencia moderna. Por oposición a *minorías*, se introduce de una manera sumamente ambigua en el panorama intelectual contemporáneo. Lo "masivo" adquiere ciertamente un matiz peyorativo. Pero sin comparación alguna con el terrorismo verbal que engendra el término opuesto: "elitismo". El concepto de *élite* evidentemente no puede ser empleado por alguien que sea él mismo *élite;* por el mismo hecho queda descalificado. Es algo así como el concepto de "derecha": aunque se sea de derecha, nadie dice que lo es. Se es, a lo más, de "centro". Ser "elitista" descalifica al que así se autodenomina. Por casualidad, viajando desde Europa me encontré en Río de Janeiro con el suplemento literario de *Clarín* del jueves 18 de agosto, donde se hace la reseña de una semana de teología y filosofía en la Facultad de San Miguel. En un subtítulo muy interesante de Ignacio Palacios Videla se anuncia: "La Iglesia ha redescubierto su dimensión de pueblo." A continuación se ataca abundantemente todos los *elitismos,* y se dice, por ejemplo, que la posición política cristiana en materia de gobierno consiste en la oposición entre *elitismo* y *democracia*. Es muy interesante que en lugar de oponer "masas" a "elitismo", se opone una palabra positiva, *elitismo*-"pueblo". Así ya se está dando la elección hecha. Se afirma que el *elitismo* es aristocrático, derechista, *snob*. El mismo término de "masa", con su matiz peyorativo, sería una creación ideológica de grupos e intereses *elitistas*. ¿No son acaso las

minorías las que gobiernan y explotan y, lo que es peor, segregan la ideología que justifica sus privilegios minoritarios, los privilegios de *élite,* frente a la casa?

Sea de ello lo que fuere, y aun a riesgo de chocar –todo el que estudia el fenómeno masas-minorías se coloca, por el hecho mismo de sobrevolarlo, en una cierta *élite* (la masa no se reconoce como masa)– creo que la problemática cristianismo-masas constituye o puede constituir uno de los momentos históricos decisivos para que las Iglesias de Cristo fijen fines más precisos, más claros, más sanos por lo menos, a su pastoral.

El plantear esta problemática supone dos cosas. La primera, lógicamente, será fijar el concepto operativo de masas y minorías desde el punto de vista que nos interesa, *por supuesto. Ya se sabe que no se pueden resolver los* problemas a base de definiciones, pero es muy importante que nosotros mismos nos entendamos con definiciones claras en nuestro planteo del problema. El concepto de masas que conoce el uso vulgar y aun el sociológico es, como vamos a ver, terriblemente equívoco y, lo que es peor, en la mayoría de los casos, superficial. A partir de la experiencia humana la sociedad de masas que es la nuestra, trataremos, por lo tanto, de profundizar en una descripción fenomenológica del término que vamos a emplear más corrientemente: el "hombre-masa", que no tiene nada que ver con masas populares, masas obreras, masas proletarias.

Si logramos eso, podremos pasar, en el segundo capítulo, a la pregunta esencial. ¿Dice algo la Revelación, y especialmente el Nuevo Testamento, con respecto a las relaciones entre mensaje cristiano y hombre-masa, algo

que nos pueda orientar en cuanto a la finalidad misma de la pastoral? ¿Será posible que, a través del concepto de hombre-masa, podamos interrogar de una forma nueva, inédita, el Evangelio sobre el punto decisivo para la Iglesia latinoamericana: qué perspectivas de realización social presenta?

Una respuesta afirmativa a estas preguntas es lo que justifica nuestra reflexión.

Trataré primero de mostrar con dos ejemplos la irrupción a comienzos de este siglo de la problemática de las masas, para luego ensayar una definición y una explicación teórica de ese fenómeno.

a) Ustedes saben que Karl Marx tuvo, de la revolución socialista que no llegó a ver, previsiones al mismo tiempo "economicistas" y "humanistas".

En efecto, por una parte confiaba en que las leyes económicas llevarían fatalmente al capitalismo desarrollado de países como Inglaterra y Alemania, a una concentración cada vez mayor del capital en pocas manos y a una pauperización general. Tan general que el poder, como un fruto maduro, pasaría de los poquísimos ricos a la multitud de un proletariado económicamente miserable. Hasta aquí el economicismo de las previsiones de Marx.

Pero, ¿qué ocurriría entonces, con el paso del poder al proletariado? Marx preveía dos etapas: una intermedia —o socialista— y una definitiva, la comunista. La diferencia es importante. En efecto, en esta estapa transitoria, el proletariado en el poder, suprimiendo la propiedad privada, podría realizar la tarea de distribuir la riqueza producida (no olvidemos que Marx está previendo la revolución en los países desarrollados. Por lo tanto, la

distribución de la riqueza era un problema fundamental en su pensamiento). No obstante, ese proletariado, heredero de una máquina inhumana de producción, tendría que mantenerla aún, con su división del trabajo, defenderla de las viejas ideologías todavía vigentes en capas importantes de la sociedad, etcétera. Para todas estas tareas, no basta que los productores libres, salidos del proletariado, se asocien. Es menester además que dispongan de la fuerza coactiva del Estado y de sus instituciones políticas. O sea, que esta segunda etapa está caracterizada por una supervivencia del Estado y de la coacción política, dado que hasta cierto punto, carga con el resto de una producción inhumana —capitalista— anterior que tiene que continuar en función de la supervivencia.

Para Marx, el desarrollo económico mismo del capitalismo en los países donde él esperaba ver surgir la revolución, lo llevaba a pensar que esa etapa intermedia sería breve. Y que muy pronto se pasaría a la definitiva, a la comunista. En efecto, con producción ya suficiente, la humanización de las condiciones de vida lograda por esa asociación de trabajadores sería tan rápida y evidente que muy pronto sería posible prescindir de la fuerza coactiva del Estado. Este desaparecería, y subsistiría la libre asociación. El trabajo, liberado de la imposición del lucro, coincidiría con las vocaciones individuales y con la necesidad social. He aquí el humanismo de Marx.

Ahora bien, las previsiones de Marx no se cumplieron. La revolución socialista triunfó en uno de los países menos desarrollados de Europa, Rusia, obligando a mantener un ritmo inhumano, coactivo de producción. Más aún, la pauperización del proletariado en los países ca-

pitalistas más desarrollados no se realizó según las previsiones de Marx. La correspondencia Marx-Engels atestigua la inquietud creciente de ambos frente al aburguesamiento del proletariado inglés y a su desinterés creciente por la revolución.

Este es, en los primeros años de este siglo, el panorama que se presentaba a Lenin, antes del triunfo de la revolución rusa. Lenin analiza ese panorama en su obra *¿Qué hacer?*

El primer "hecho" que señala es el siguiente: La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, por sus solas fuerzas no puede llegar sino a la "conciencia sindicalista" y no a la revolucionaria socialista. A la conciencia sindicalista, es decir, a la que busca reivindicaciones y mayores privilegios para la clase obrera, dentro del sistema. En cambio, la conciencia revolucionaria, debe venirles "desde *fuera*".

Esto, evidentemente, era una novedad frente al pensamiento de Marx que veía en el proletariado el *sujeto* de la revolución y, sin mediación alguna, una asociación de productores libres que harían esa revolución y pasarían rápidamente a una sociedad que no necesitaría la coacción del Estado. Lenin explica que las nuevas tareas que él se fija para la Revolución rusa, proceden de una novedad: "los movimientos de masa". El proletariado es algo diferente de lo que pensaba Marx, por consistir precisamente en una masa. Y, por ser masa, dentro del mundo capitalista, es incapaz por sí mismo de ser revolucionario cuando tiene soluciones más fáciles e inmediatas a sus problemas. Es decir, cuando a través del sindicalismo logra mejoras más simples, que no pasan por el penoso proceso largo y complejo de una revolución.

Es importante, en efecto, señalar los caracteres que Lenin atribuye a la masa porque nos van a servir para nuestra definición. Por de pronto le atribuye uno, fundamental: lo masivo espontáneo "se mueve en la dirección del menor esfuerzo".

Y el menor esfuerzo tiene como dos direcciones inherentes, una que podríamo llamar "espacial", otra "temporal". Veamos: "Era la destrucción completa de la conciencia en aras de la espontaneidad: obreros seducidos por el argumento de que un aumento, aunque no fuera más que de un copeck por rublo, les interesaba más que todo socialismo y toda política, y pensando que debían luchar sabiendo que lo hacían no por vagas generaciones futuras, sino por sí mismos y por sus propios hijos."

En otras palabras, frente a cualquier problema humano la ley del menor esfuerzo elige la solución *más simple* (un copeck) por oposición a la más compleja (una revolución socialista que significa toda una construcción de nuevas estructuras, toda una formación de la propia existencia para adecuarse a esas nuevas estructuras, etcétera) y la *más inmediata* (luchar por sí mismos y por sus hijos) por oposición a la más mediata (luchar por vagas generaciones futuras que son los que verán la realización y las ventajas del modelo socialista según Marx y Lenin).

Tal es, para Lenin, la "espontaneidad masiva". Lenin no afirma que tal espontaneidad se encuentre única o preferentemente en la masa de trabajadores. Sin duda se encuentra también, y tal vez más caracterizada, en otras

clases sociales. Pero le interesa señalar su presencia en las mismas clases trabajadoras porque ello plantea una tarea verdaderamente "nueva" al socialismo que concebía Marx: luchar no mediante el proletariado, sino contra la inercia del mismo proletariado, contra el elemento masivo del proletariado, contra el hombre-masa proletario. Cincuenta años después del *Manifiesto comunista* un nuevo elemento teórico había aparecido: el hombre-masa. De ahí el surgimiento en el pensamiento leninista de una nueva concepción del papel del Partido, mediación que Marx no preveía sino de una manera accesoria, entre la masa con sus mecanismos masivos y la Revolución. Y, lo que es más importante y más realista, y que nos explica los movimientos del mundo socialista: la prolongación ilimitada del papel coactivo del Estado, dado que el proletariado no era capaz de constituir inmediatamente esa asociación de productores libres, liberados, que pudieran hacerse cargo de la sociedad sin necesidad de la coacción del Estado. En resumen, una prolongación ilimitada del papel coactivo del Estado y de la fase socialista provisional aneja a él.

b) El segundo ejemplo nos lo brinda un clásico del problema de las masas, Ortega y Gasset, quien escribe todo un libro, treinta años después de Lenin, sobre *La rebelión de las masas.*

Ortega parte del hecho –típico de la sociedad urbana – de que la muchedumbre penetra en todas partes. De que todo está lleno de gente. Y como en ese todo lleno se encuentran lugares –físicos o metafísicos– que antes estaban reservados a quienes poseían calificaciones especiales para ocuparlos, Ortega concluye que en el Occidente ha aparecido un hecho nuevo y decisivo: las masas, la muchedumbre, los no calificados, se hacen dueños de la sociedad. Usufructúan en ella lo que antes estaba reservado a una aristocracia cualitativa. De ahí el aristocratismo que se ha atribuido a la visión de Ortega. De todos modos, con el precedente de Lenin no se puede afirmar con razón, lo que hacen algunos, que la misma temática de las masas sea ya aristocrática y derechista.

Pero sigamos el pensamiento de Ortega y veremos que no es tan clara su orientación derechista y sí su coincidencia fundamental con Lenin en este punto.

De la descripción anterior parecería que la división entre minorías y masas pasaría por la calificación o capacidad especializada para realizar una tarea. La masa es, en primer lugar, para Ortega, los no calificados socialmente. No parece difícil, por consiguiente, ubicar a sus componentes en el proletariado y en la baja clase media. Caracterización, por lo tanto, netamente sociológica.

Pero el pensamiento de Ortega, a medida que profundiza el fenómeno se aparta de esa caracterización sociológica.

Por ejemplo, al hablar de la relación entre la masa y el gobierno, advierte que, en la medida en que este último esté abierto a la influencia masiva "vive al día", esto es, sin rumbo. ¿Por qué? Porque la masa le exige solucionar rápida y simplemente los problemas más agudos, y ya se sabe que las soluciones simples y rápidas crean más problemas que los que solucionan. Así los gobiernos tapan hoy un agujero abriendo dos para mañana.

Si a esto agregamos que la aristocracia –la minoría– es caracterizada por Ortega no por su especialización

sino por saber "exigirse más" que el resto de la población, es decir, por rehusar la ley del menor esfuerzo, llegamos a una descripción mucho más profunda del hombre-masa —descripción por otra parte idéntica a la de Lenin— que no corresponde a una división entre proletariado y capas cualificadas de la sociedad. El hombre a quien el menor esfuerzo lo lleva a preferir y a exigir las soluciones más simples e inmediatas a los problemas, ese hombre, ocupe el lugar que ocupe en la sociedad, esté o no cualificado, es el hombre-masa.

El análisis ha llevado así a Ortega a un punto final casi antitético con respecto al punto de partida. En éste era el vulgo el que lo llenaba todo, físicamente. En el punto final, Ortega señala una categoría de hombres en la sociedad occidental como aquélla que encarna más evidentemente los caracteres del hombre-masa: el hombre de ciencia —el socialmente calificado, pues. En efecto, su especialización es tal que, frente a los problemas complejos de la sociedad, indica, como un niño, las soluciones más simples e inmediatas y, por ende las más catastróficas.

Estos son los dos ejemplos que me proponía presentar al lector. Las masas, el hombre-masa hace así su aparición en el panorama de nuestro siglo. Su descripción es característica, hasta el punto de obligarnos a preguntarnos si el hombre-masa —el que se guía por la ley del menor esfuerzo o tiende a las soluciones más rápidas— no tendrá raíces mucho más antiguas y casi diría intemporales, y si una pastoral que parta del Evangelio no tiene algo específico que ver con tal hombre-masa.

3) Pero antes de hacernos esta última pregunta, conviene preguntarnos si no podremos delimitar más claramente este concepto —tan esencial para nuestras elaboraciones futuras, y aun tal vez para el futuro del cristianismo— y si no podremos darle una base más científica que la descripción proporcionada por estos dos ejemplos.

Permítanme insistir sobre la necesidad de ponernos de acuerdo, de manera clara, sobre los términos que vamos a utilizar con frecuencia: masas, masivo, hombre-masa. Con excepción tal vez de este último término, los otros dos como sus derivados se usan de mil maneras y adquieren significados y —sobre todo— valores muy diferentes y aun opuestos. Para algunos las masas son simplemente el "pueblo", nuestro pueblo, dotado de todos los valores y de todas las posibilidades. Para otros, las masas equivalen al proletariado o, más generalmente, a los explotados frente a las minorías gobernantes o explotadoras. Para otros, las masas son el resultado terrible, alienador, envilecedor, de una cultura donde la persona humana es destrozada por las instituciones, la socialización, la propaganda...

No nos podemos entender de esa manera. Y por eso mismo tratamos de afinar, lo más científicamente posible, los términos que vamos a emplear.

Simplificando y abreviando al máximo, la física, la química y la biología, esta última aplicada a la evolución de la vida, están de acuerdo en decir que existe sobre la realidad entera un principio, la *entropía*, que es válido para todas las actividades de los cuerpos y, por ende, también para el hombre.

Entropía quiere decir fundamentalmente tres cosas:

Primera: la energía es *constante*, ni se pierde ni se aumenta con la actividad o con la evolución. En ningún

momento de ésta existe un aporte de energía "nueva".

Segunda: la energía de los que llamamos cuerpos superiores, como los animales más complejos o el hombre con su psiquis, no es mayor que la de los inferiores. Simplemente está *distribuida* de otra manera, de una manera más compleja, de modo de privilegiar ciertas funciones a despecho de otras —por ejemplo, la función cerebral.

Tercera: existe una tendencia general a la *degradación* de la energía. Es decir, la misma energía, con la actividad, se transforma en formas de energía más simples y, a la larga, inutilizables, como el calor (que se difunde y así, desde el punto de vista de su utilidad humana, se pierde).

Pues bien, este principio de la entropía, aplicado a la actividad humana da como resultado el hombre-masa. Veámoslo con algunos ejemplos.

La energía de una molécula puede organizarse de una manera sumamente simple, por ejemplo, la molécula de un trozo de piedra, o de una manera sumamente compleja: *la molécula de una planta o de un animal*. La entropía nos dice que la energía es constante (esto es, que la piedra o que el animal, disponiendo de otra manera su energía, pierden ciertas cualidades). Pero la entropía nos dice, sobre todo, que si la molécula viva es mucho más compleja y más rica —a largo plazo— la tendencia a la degradación de la energía irá contra la probabilidad de esa síntesis más compleja y rica. En otras palabras, que la cantidad de energía convertida en vida es numéricamente hablando, mínima comparada con la energía "degradada" de la materia inorgánica. Lo inorgánico será

lo masivo; la vida, minoritaria. La vida es una síntesis más rica, con posibilidades más mediatas.

Lo mismo ocurre dentro de la vida. La complejidad y la riqueza se traducen en dificultad, esto es, en minoría. La simplicidad, la solución inmediata se traducen en "menor esfuerzo", en masas.

Se trata de una ley económica. Con una energía limitada no se pueden hacer lujos. La mayor parte de las energías de que disponemos tendrá que asegurar las funciones esenciales mediante síntesis fáciles, mecánicas, automáticas, para que por lo menos se pueda dar al lujo de las síntesis más ricas y difíciles una parte, pequeña, eso sí.

Hagamos la prueba en un ser humano. Supongamos un padre de familia que encuentra su casa invadida por un ladrón. Teniendo, como tiene el hombre una amplia capacidad de maniobra para distribuir su propia energía, tiene frente al ladrón dos grandes posibilidades. Una es simple, barata desde el punto de vista energético: avisar a la policía, tratar a la persona-ladrón simplemente como ladrón, ignorando su persona específica. Otra posibilidad, mucho más compleja, mucho más cara en energía, en tiempo, en complicaciones posibles, sería dialogar con el ladrón, buscar el porqué de su actitud y qué otras posibilidades tendría éste de ganarse la vida. Y si no tiene otras, contribuir para que la sociedad cambie y este hombre tenga otro panorama vital.

Pues bien, aunque el hombre sea teóricamente libre, cualquier científico admitirá que en un caso así se puede prever, cuantitativamente, que la inmensa mayoría de las personas reaccionarán de la primera manera, es de-

cir preferirán la síntesis fácil. Aunque más no sea para gastar su tiempo y sus mejores energías con los miembros de su familia y no dialogando con un ladrón desconocido.

En otras palabras, el precio mismo de la libertad en los planos en que queremos verdaderamente ser libres, consiste en automatizar, en mecanizar el resto de nuestra actividad según la línea del menor esfuerzo. O sea que todos (y no un grupo especial) somos masa, actuamos con comportamiento de masa, en la mayor parte (cuantitativamente) de nuestra actividad, y eso lo exige la misma ley de la economía de la energía. Elegimos para esa parte masiva de nuestra vida, no elegir, esto es, seguimos espontáneamente, como mostraban Lenin y Ortega, las síntesis, las soluciones más simples e inmediatas.

En resumen, los rasgos con los que definiremos al hombre-masa o, si se quiere, la conducta masiva, son los siguientes:

i) La economía de la energía, en todos los dominios del universo exige que, cuantitativamente hablando, la mayor parte de las actividades se realicen siguiendo la línea del menor esfuerzo, esto es, eligiendo, frente a los problemas, las soluciones más mecanizadas, las más simples e inmediatas. Cuando ubicamos esto en el plano humano tenemos la noción de *masa*, de conducta masiva, que abarca la mayor parte de nuestra existencia de manera necesaria; de lo contrario no podríamos vivir.

ii) Sin excluir la posibilidad de que una persona esté totalmente "masificada", lo más normal será encontrar que los hombres economizan "masivamente" energías en muchos planos de su existencia para obtener síntesis más ricas y eficaces a largo plazo en un plano determinado: el amor conyugal, la familia, la política, la profesión. Pues bien, en *ese* plano no se será un hombre más. Por lo mismo, la masa no está constituida por un grupo de hombres, y la minoría por otros, a no ser que nos refiramos a un plano muy determinado de la actividad humana (como, por ejemplo, el de la política, o el de la significación última de la vida). Globalmente hablando no existen masas y minorías, sino conductas masivas y minoritarias en cada hombre.

iii) A causa de esta economía de la energía las ciencias sociales pueden, hasta cierto punto, establecer leyes, con alta probabilidad, aun en lo que concierne a actitudes humanas en principio libres. Si una encuesta política preelectoral da previsiones válidas es porque la economía de la energía hace suponer que la mayoría de los hombres no tendrán energía suficiente para un nuevo y profundo análisis de la realidad política antes de las elecciones. Si no estuviera basado en la masa cuantitativa, la sociología no tendría sentido alguno.

iv) A causa de esta misma economía de la energía, las posibilidades de progreso de toda minoría están ligadas a un aumento de nivel de lo masivo, es decir, que la minoría no puede progresar por sí sola, sino sólo elevando los comportamientos de las masas, de modo de proporcionar la base generalizada de energía para que la minoría pueda realizar síntesis más ricas y eficaces. Esto quiere decir que ninguna minoría puede desarrollarse de manera egoísta, sino en íntima relación con la masa, reconociendo la necesidad de los mecanismos masivos y las posibilidades de mejora de dichos mecanismos. Esa relación, además, no puede consistir únicamente en llamar a

los elementos posiblemente minoritarios que "duermen" en la masa. Tiene que consistir en una elevación, en una automatización de nuevas cosas y mejores a nivel masivo. En otras palabras, todo progreso (minoritario) exige una revolución general, y toda revolución general exige nuevas leyes, esto es, automatizar nuevas conductas. Esta es la gran ley histórica –y si se quiere ontológica– de toda la evolución.

2 - LAS EXIGENCIAS EVANGELICAS FRENTE AL HOMBRE - MASA

Por supuesto que deben quedar pendientes de lo que hemos visto infinitos problemas y puntos oscuros. Es normal.

Lo único que me atrevo a suponer es que una pregunta, por lo menos, puede haber quedado más clara y haber adquirido sentido. Y esa pregunta es la siguiente: El evangelio de Cristo, ¿esperaba una realización *masiva*? O, dicho de otra manera, cuando Jesús enviaba a sus discípulos a predicar y hacer adeptos por el mundo entero, ¿pensaba que un mínimo por lo menos de su mensaje podría resultar convincente para la humanidad entera y que lo normal hubiera sido que los hombres hubieran adherido en su totalidad a esa predicación o no?

Y supongo que la pregunta puede haber quedado más clara porque, a nivel de individuos y no de masas, la pregunta, por más decisiva que sea para la pastoral, no tiene sentido en sí misma: ¿Preveía Jesús la conversión de todos y cada uno de los individuos al cristianismo?

Una vez más, la pastoral ya existente puede, para justificarse, responder sí o no a semejante pregunta. Pero difícil será encontrar en el mismo mensaje evangélico una respuesta coherente. Precisamente porque no se plantea ese problema.

Ahora bien, ¿será posible que el Evangelio se plantee el problema de una realización cristiana no ya individual sino masiva? Yo creo que sí y por eso pienso que el descubrimiento de la problemática –profunda– del comportamiento masivo del hombre es capaz de formular una pregunta a la cual la Revelación, si bien se mira, responde.

1) Los lectores saben que una de las palabras que han servido a toda la teología para designar el don, el regalo esencial que Dios nos ha hecho en Jesucristo es la palabra *gracia*, en griego *charis*. Saben también que fue sin duda san Pablo quien dio origen a esa tradición alrededor de la palabra *gracia*.

Si consultamos, en cambio, los Sinópticos, parecería que Jesús mismo no empleó nunca el término, por lo menos en un sentido teológico. Sin embargo, Lucas pone en labios de Jesús esa palabra y ciertamente en un contexto central del Evangelio: el que se refiere a ese "más" que Jesús exige a sus discípulos. "Se os ha dicho, pero yo os digo. . ."

Mateo trae el pasaje, después de las Bienaventuranzas, en el capítulo 5; Lucas igualmente después de las Bienaventuranzas, en el capítulo 6, del versículo 27 al 35. Recordarán que del "más" de Jesús que aparece en san Mateo –no sólo no matar, sino no insultar, etcétera– Lucas presenta sólo lo que se refiere, para resumirlo con una palabra, a la "gratuidad": amar a los enemigos, presentar la otra mejilla, no resistir al mal, etcétera. Tanto Mateo como Lucas en este punto preciso, oponen a una especie de mecanismo que lleva al hombre a tratar a los demás de la misma manera en que ha sido tratado, la posibilidad, la aventura, de tratar a los demás como él mismo querría ser tratado.

El mecanismo es claro: bendecir a los que nos bendicen, amar a los que nos aman, hacer el bien a nuestros bienhechores, prestar a aquellos de quienes esperamos el pago de la deuda, saludar –según Mateo– a quienes nos saludan. Es decir, el mecanismo más simple, lo más inmediatamente satisfactorio.

La aventura de la gratuidad, ese "más" que Cristo exige (es cierto que no lo exige a modo de ley, pero no podemos detenernos en este punto), es una aventura un poca loca, si calculamos las consecuencias más simples y más inmediatas. En efecto, se trata de dar la otra mejilla, de amar a los enemigos (reales), de no reclamar cuando uno ha sido robado, sino de dar más aún, de prestar cuando se sabe que no se recobrará lo prestado. . .

Aunque Jesús no haga de todo eso un precepto legal, es evidente que hace de ello una orientación muy definida que tiene que distinguir a sus propios adeptos. Es lo propio de Jesús, lo que Jesús añade, lo original de él con respecto a todo lo que se ha dicho.

Vemos, entonces, que aquí se plantea el problema de la economía de la energía: ¿tenemos suficiente energía como para gastarla en actos gratuitos, es decir, de las cuales no podemos esperar de inmediato absolutamente nada?

Es interesante, desde este punto de vista, que Freud,

a partir precisamente de esa energía limitada que tiene el hombre para amar eficazmente, sostiene en su obra *El malestar de la cultura* que, por lo menos si no se dan ciertas condiciones previas –una cierta legalidad, una cierta igualdad entre los hombres, un cierto respeto mutuo, etcétera, el seguir esa orientación del Evangelio a escala social– es decir, hacer de esa orientación de esa aventura de la gratuidad, una condición normal de la vida en sociedad, sería, escribe Freud, "un premio directo a la maldad".

"Un premio directo a la maldad": he ahí la consecuencia inmediata, simple, de la generalización de eso que, por otra parte, Freud llama "supremo principio ético".

¿Se equivoca radicalmente Freud, o su punto de vista tiene, a pesar de todo, algo que ver con el pasaje en cuestión?

Es interesante que, según Lucas, cuando Jesús habla de seguir el mecanismo fácil "amar a los que os aman", etcétera, repite tres veces la misma pregunta: "qué *gracia* tenéis?" O sea que emplea tres veces el término *gracia*. Ya la Biblia de Jerusalén francesa, y más aún la española caen en la tentación "católica" de traducir *gracia* por *mérito*: "¿Qué mérito tenéis?" No se puede negar que hay un cierto fundamento para esa traducción en el sentido de que la frase requiere un cierto juez que determine el valor de lo que se ha hecho. Es como si el juez dijera: no veo nada extraordinario en lo que habéis hecho. "Eso mismo lo hacen los pecadores" y, según Mateo, "también los publicanos y los paganos", es decir, todo el mundo.

Guardando el sentido más original de la palabra griega podríamos traducir más literalmente "eso, ¿qué *gracia* tiene?". Y la prueba está en que Mateo en los pasajes paralelos pregunta: "eso, ¿qué tiene de *extraordinario?*". Es interesante el paralelismo entre *gracia* y *extraordinario* y, por lo tanto, entre *mecanismo* y *ordinario.*

Yo creo sumamente significativo que la única vez que los Sinópticos ponen en la boca de Jesús la palabra decisiva "gracia" y ello en el contexto decisivo que expresa la orientación propia de Jesús, "gracia" sea sinónimo de conducta *extraordinaria,* esto es, de lo que no se puede explicar según los mecanismos masivos, de lo que no se puede esperar de la automático, de lo mecanizado del hombre.

Parecería pues que la única ética cristiana posible –las demás no lo son, según nuestro pasaje– está situada en lo extraordinario, en lo no mecánico, en lo estadísticamente minoritario. A no ser, evidentemente, que todo el mundo se vuelva extraordinario... Ya estudiaremos esta posibilidad, la posibilidad de que Jesús haya previsto un mundo sin comportamientos masivos, un mundo sin sociología.

Por de pronto, dejemos sentado que este pasaje no es, ni mucho menos, único. Joseph Ratzinger en su obra *El nuevo pueblo de Dios,* sintetiza así el panorama sinóptico en este punto: "En términos más claros: comprobamos que es cierto que Dios divide a la humanidad en dos grupos, 'los pocos' y 'la muchedumbre'. Esta división aparece constantemente en la Escritura: Estrecha es la puerta y arduo el camino que lleva a la vida, y pocos lo hallan (Mt. 7:14); pocos son los obreros (Mt. 9:37);

pocos son los elegidos (Mt. 22:14); no temas, pequeño rebaño (Lc. 12:32). Jesús da su vida como rescate por muchos, por la 'muchedumbre' (Mc. 10:45)."

Lo cual, por lo tanto, no significa que Jesús, con sus exigencias, se desentienda de la muchedumbre, sino que, en la salvación de todos, destina un papel diferente a la minoría e insiste sobre el papel de lo extraordinario en el rescate y la valuación de la muchedumbre, como el mismo Ratzinger tratará de mostrarlo.

Ratzinger, por otra parte, deja escapar muchos pasajes sumamente importantes de los Sinópticos, donde la condición *sine qua non* para el seguimiento de Cristo consiste en aceptar la complicación presente y la mediatez de la solución. Por ejemplo: "Si alguien quiere seguirme, que se niegue a sí mismo (complejidad), que tome su cruz –cada día, según Lucas– (complejidad a largo plazo) y que me siga." "El que quiera, en efecto, salvar su vida, la perderá, y el que pierda su vida por causa de mí (mediatez absoluta) la hallará" (Mt. 16:24-25; Lc. 9: 23-24).

¿Cristianismo *elitista*, entonces? Todos estos pasajes lo confirman después de lo expresado. Pero es necesario tener presente, en el capítulo anterior, que el término peyorativo de "elitista" debería reservarse no a aquello que es propio de minorías, sino a una forma de actuar de esas minorías en que pierden de vista o minimizan su función con respecto al resto, es decir, a la masa. En una palabra, cuando se desentienden de la muchedumbre. En ese sentido, el evangelio no es *elitista*, pero ciertamente es minoritario. Si como dice el mismo Ortega y Gasset, supuestamente tan aristocrático, ninguna sociedad puede

vivir sin la interacción dinámica entre masas y minorías, llamar *elitismo* indiscriminadamente a todo aquello que es propio de la minoría sería caer en el error que Lenin llamaba el "espontaneísmo", esencialmente conservador.

Pero dejemos estas reflexiones para después. Estamos utilizando el concepto de hombre-masa y de su conducta propia para interrogar al evangelio mismo sobre sus pretensiones a una difusión "masiva". Los Sinópticos nos han respondido hasta cierto punto: el evangelio no está destinado a una realización masiva.

2) El cuarto evangelio nos permitirá tal vez ir más lejos aún en nuestra respuesta. En efecto, todos los exegetas han reconocido la importancia central que juega tanto en el evangelio como en las epístolas de San Juan el término *mundo*. Hasta tal punto que todos los otros términos claves: luz, vida, juicio, verdad, novedad, etcétera, se sitúan como momentos y se comprenden dentro de ese camino, de esa lucha de toda una vida que opone, ya desde el prólogo del cuarto evangelio, el Verbo al *mundo*, en una relación sumamente rica y difícil de captar.

Mientras que el conflicto provocado por Jesús, según los Sinópticos, tiene lugar contra el corazón endurecido e hipócrita de la religión entonces oficial en Israel, en Juan encontramos frente a Jesús una fuerza que ha adquirido otras dimensiones. Ni siquiera se la designa como "pecado", que aparece sólo treinta y cinco veces en los escritos joánicos. Es simplemente, la palabra griega destinada a nombrar la estructura del universo: el *cosmos*, es decir, el *mundo*, tres veces más empleada (cien veces de las cuales cincuenta y una apuntan a un claro sentido peyorativo).

De modo que la concepción posterior del cristianismo como un mensaje de moral individual y de redención individual debe aparecernos como una seria deformación. El pecado que el hijo de Dios viene a quitar, venciéndolo, es "el pecado *del mundo*" en singular (Jn. 1:29). Ese pecado singular y universal no es un acto libre: es un estado de esclavitud: "Todo el que hace el pecado (siempre en singular) es *esclavo* del pecado" (Jn. 8:34). Y lo que libera de ese pecado, incompatible con un acto particular de infringir la ley, que no esclavizaría, es "conocer la verdad" (Jn. 8:32). El pecado del mundo consiste pues en la estructura por la cual las acciones del hombre le están ocultas al mismo hombre en su verdadero sentido. Podríamos traducir, sin temor a equivocarnos, que el pecado alienante del mundo es la "ideología".

En efecto, que la verdad liberadora no sea teórica sino práctica para san Juan lo prueba el hecho de que Cristo *sólo puede ser reconocido en su verdad por aquel que* "hace la verdad" (Jn. 3:21), es decir por quien tiene una praxis verdadera. Ya ello, sintomáticamente, se opone al *mundo,* que huye, en su praxis, de la luz para que "no se critique su praxis" (Jn. 3:19 y 20).

Pero, ¿qué es ese *mundo,* ese cosmos que se opone a Cristo?

Para responder a la pregunta comencemos por el prólogo del evangelio de Juan: el Verbo "estaba en el *mundo,* el *mundo* fue hecho por él y el *mundo* no lo conoció. Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron. Pero a quienes lo recibieron..." (Jn. 1:10-12). Podríamos decir que el primer *mundo* designa simplemente un lugar. El segundo *mundo* tiene ya un significado más complejo: son los hombres que debían recibirlo, puesto que a él le debían la existencia. O sea que se trata de un mundo exigido por Dios. El tercer *mundo* presenta ya un primer carácter negativo: son los hombres, pero se añade que no aceptaron esa exigencia. El versículo muestra un rechazo colectivo, por lo menos en su aspecto cuantitativo. Sin embargo, los dos párrafos siguientes nos ayudan a comprender más este rechazo. Por de pronto, no ha sido total: existen "los suyos", los que lo han conocido. Sin duda, el pueblo de Israel, el pueblo de Yavé. Y el proceso se repite. El Verbo da un paso más y viene a los suyos. Y los suyos, colectivamente también, no lo recibieron. No obstante, una vez más, hubo entre ellos quienes lo recibieron, según el versículo siguiente.

¿Qué significa todo esto? Sin duda que, refiriéndose al mundo, el rechazo fue cuantitativamente tan superior que se dice del *mundo* como totalidad lo que corresponde, estrictamente hablando, a su gran mayoría. El rechazo de "los suyos" tiene las mismas proporciones y genera la misma expresión: aunque algunos lo hayan recibido, "los suyos" globalmente lo han rechazado.

Existe pues una proporción que, aunque más no sea cuantitativamente, justifica el que se diga del *mundo* o de "los suyos" que se han opuesto al Verbo. Las excepciones no cuentan, semánticamente hablando.

Nuestra pregunta, ahora, es si se tratará solamente de un hecho estadístico. O de algo estructural, como parece indicarlo, además de la elección misma de la palabra, el resto del Evangelio, al aplicar el término *mundo* no ya a los no-judíos, sino a los mismos que se oponen a Jesús dentro de su mismo pueblo.

Para contestar a esta pregunta tenemos que rescatar una sorpresa diluida en un lenguaje familiar: Jesús ataca a sus adversarios por la curiosa razón de *ser del mundo*. Como si pudieran no serlo. O como si él y sus discípulos no lo fueran (cf. Jn. 8:23, 17:14 y 15:19).

¿Qué significa, pues, el *mundo* en el lenguaje de Jesús? El primer elemento que hallamos para responder a esta pregunta es la noción de incapacidad, de impotencia. "El mundo *no puede* odiaros..." (Jn. 7:7); *"No podéis* venir... vosotros sois de este mundo" (Jn. 8:21-23); "El mundo *no puede* recibir el espíritu de verdad" (Jn. 14:17).

Con esta clave muchos otros textos referentes al *mundo* nos abren su sentido. El rechazo del mundo de que nos hablaba el prólogo aparece así como una constante y no sólo como el resultado de una simple estadística. Incapacitado para reconocer a Cristo, el mundo como tal, como estructura, no es objeto ni siquiera de la oración de Jesús: "No ruego por el mundo" (Jn. 17:9). El mecanismo que le es interno a esa incapacidad no atiende a la verdad y a sus embajadores, las razones: "Si el mundo os odia, sabed que primero me odió a mí. Si fueseis del mundo os amaría el mundo... El siervo no es mayor que su amo... El que me odia, odia también a mi Padre... Para que se cumpla la palabra que está escrita en su ley: *me odiaron gratuitamente"* (Jn. 15:18-25). Y, sobre todo, de ahí procede el que Jesús atribuya al mundo, con toda seguridad, actitudes y motivaciones constantes, que serían inexplicables si se tratara de un individuo libre: El mundo "no ve, no conoce" (Jn. 14:17); "no ve" (Jn. 14:19); "da su paz" (Jn. 14:27); "os odia porque no sois suyos" (15:19); "los odió porque no eran suyos" (17:14); "no nos conoció porque no lo conoció a él" (Cristo) (I Jn. 3:1); "escucha a quienes hablan del mundo" (I Jn. 4:5); "está basado en el maligno" (I Jn. 5:19). Estas actitudes no deben "admirar": son propias, constitutivas del *mundo* (I Jn. 3:1).

Cabe preguntar, en segundo lugar, de dónde procede esta incapacidad estructural, este determinismo que hace del mundo, a los ojos de Cristo, una totalidad acabada, fija, previsible como es previsible una máquina.

Procede de que se trata, efectivamente de un mecanismo social, esencialmente conservador. Un texto clave para comprender el carácter circular, opuesto a toda novedad, de las funciones que componen el mundo, es el de la primera carta de Juan: "Ellos son del mundo. *Por eso* hablan *del mundo* y *el mundo los escucha"* (I Jn. 4:5). En esta circularidad cerrada se reconoce el "espíritu del error" (I Jn. 4:6) y la incapacidad de recibir el "espíritu de verdad" (Jn. 14:17).

En otras palabras, la ideología conservadora engaña estableciendo un circuito cerrado en donde todo está fijado: el deseo, el amor, el conocimiento. "Si fueseis del mundo, el mundo amaría *lo suyo*. Pero, *como no sois del mundo... por eso* el mundo os odia" (Jn. 15:19). Que es como decir: no os extrañe ese odio, porque el mundo sólo ama lo que ya ha decidido amar y odia todo lo que, por estar fuera de lo convenido, ha decidido de antemano odiar... *(cf.* Jn. 17:14).

Así igualmente aparece el mundo como un sistema de deseos que en él mismo se satisfacen, cerrando el círculo *(cf* I Jn. 2:15).

En la praxis, la facilidad juega su papel ideológico apoyando las síntesis sociales ya recorridas, las más simples y usadas. Por eso mismo el mundo no conoce evolución. La oportunidad histórica sólo puede ser captada por quienes vencen esa facilidad conservadora y mecánica; la oportunidad histórica sólo está para aquellos que logran salir de la rutina, del círculo cerrado, para aquellos que pueden apreciar la posibilidad de una novedad, para quienes poseen "el espíritu de la verdad", ya que, como vimos, no se trata de una verdad teórica, sino de la que ilumina el obrar *(cf.* Jn. 3:19-21).

Esta característica de la a-historicidad del *mundo* donde todos los procesos se repiten, sin oportunidad histórica, se pone en evidencia cuando los parientes de Jesús, con toda lógica, le indican que debe introducir lo maravilloso que él hace en el sistema de ofertas y demandas del mundo: "Si haces tales cosas, manifiéstate al mundo" (Jn. 7:4). Es cierto que Jesús se va a manifestar al mundo; pero no sometiéndose a su mecanismo sino disipando con su luz la mentira que lo paraliza, juzgando su ideología conservadora con la fuerza patente de su verdad. Pero ello lleva consigo, como luego veremos, la espera del momento favorable de la oportunidad histórica. El mundo no es un monolito. Hay momentos críticos favorables a la luz. Por eso Jesús espera su *hora,* su *oportunidad,* para manifestarse al mundo de manera liberadora y no ingresando en su mecanismo a-histórico y circular.

Y en base a esto responde a los que le piden que entre en el engranaje del mundo, mostrándoles que no se trata precisamente del momento oportuno: "Mi oportunidad no ha llegado aún. La vuestra es invariable. El mundo no puede odiaros; pero a mí, sí, me odia porque atestiguo que su praxis es mala" (Jn. 7:6-7). No existe verdadera "oportunidad" histórica en un sistema cerrado, conservador. La oportunidad auténtica tiene que provenir de un asomarse, más allá del instante y del mecanismo que lo repite, a un proceso. Sólo así el momento se carga de significación, de eficacia y de verdad: se convierte en oportunidad.

Para adquirir esta perspectiva histórica, se necesita romper la sensación de acostumbrado, de evidente, que tiene todo lo que entra dentro del mecanismo autosuficiente y cerrado del mundo. Comprender, por ejemplo, que lo que nos parece hoy normal es el resultado de una novedad antigua, ahora despojada de ese carácter por la costumbre.

Por eso en el diálogo tal vez más duro del evangelio, donde Jesús se estrella contra el mundo hecho mentira, imposibilidad de comprender, estructura mental definitiva, a la pregunta sobre su identidad responde: "(soy) *el principio* que os hablo" (Jn. 8:25), en contra de la seguridad con que sus interlocutores dan por sentado que la mera descendencia de Abraham garantiza contra todo peligro *(cf.* Jn. 8:37 sigs.). En realidad no es Abraham quien influye en ellos, sino la mentira que los aliena haciéndoles sentir los deseos ajenos como propios *(cf.* Jn. 8:44). Y de esa mentira diabólica hecha mecanismo social muere el hombre: la ideología conservadora es homicida "desde *el principio"* (Jn. 8:44), destructora del hombre y de su vocación histórica. Y eso desde el comien-

zo de los tiempos, así como desde el comienzo la luz lucha con ella.

En efecto, dominar esa estructura cerrada es como nacer de nuevo (Jn. 3:5-7), porque supone renunciar a la seguridad y aceptar la *crisis* —el juicio— que provoca la luz proyectada sobre lo que realmente significa la praxis del hombre.

El pecado fundamental, al que hace referencia el evangelio, es pues, no infracción individual a la ley, sino negación política de la historia.

Esto nos lleva a un tercer elemento decisivo en la caracterización del *mundo,* relacionado íntimamente con lo que decíamos de la entropía.

En efecto, hemos tratado hasta aquí de explicarnos por qué Jesús designa constantemente la fuerza que se opone a su obra con el término de *mundo.* Pero no podemos ignorar que, en una proporción menor, es cierto, pero aún así considerable, el término *mundo* aparece también como el lugar obligado, la condición indispensable y hasta el término de la salvación y del amor que trae el Verbo. En una palabra: "Dios amó tanto al mundo que le dio a su único Hijo... En efecto, Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgarlo, sino para salvarlo" (Jn. 3:16 y 17; *cf.* Jn. 12:47). Jesús es reconocido como "salvador del mundo" (Jn. 4:42 y I Jn. 4:14), porque quita su pecado (Jn. 1:29), porque le da la vida (Jn. 6:33 y 51). Y si es cierto que los discípulos de Jesús, como Jesús mismo, no son "del mundo", también es cierto que la redención de Cristo se extiende no sólo a los suyos, sino a "los pecados de todo el mundo" (I Jn. 2:2).

Así constituye uno de los temas más frecuentes en los escritos joánicos, el carácter positivo, amoroso, salvador, de la venida del Hijo de Dios al mundo. Porque si bien es cierto que el mundo está dominado por una fuerza —el príncipe de la mentira— es y sigue siendo la comunidad de los hombres, la única realidad humana que compensa todos los esfuerzos, sufrimientos y hasta la misma muerte. Los discípulos son sacados o elegidos *del mundo,* pero no para que salgan de él, sino para que entren en él y en él permanezcan *(cf* Jn. 17:6; 17:18; 17:15).

Es importante tener en cuenta la vinculación entre el concepto de mundo y de masa. Tampoco lo masivo se puede reducir a una valoración negativa, a un fenómeno que habría que desterrar de la humanidad, sino que aparece como una condición necesaria que le permite vivir al hombre.

No se puede vencer al mundo desde el exterior. Además Jesús pretende vencerlo no por sí mismo, sino para liberar a los hombres, sujetos a la mentira destructora. Así como en el tema de la entropía, descubrimos que las síntesis débiles, simples, inertes, son la condición para la victoria cualitativa. Pues bien, aquí la victoria cualitativa es la *luz* de la verdad arrojada sobre los mecanismos ideológicos, conservadores, de la estructura social humana.

Jesús viene a salvar al mundo, no a juzgarlo. Pero la luz con que lo salva introduce, precisamente para salvar, el discernimiento, la crisis, el juicio —todos sinónimos de la palabra original griega —en la estructura cerrada, conservadora, a-histórica, de una sociedad que se rehúsa a cualquier novedad.

Pero una cierta "dosis" de esa solidaridad sin fisuras, mecánica, de ese conservadorismo, de ese rechazo de toda novedad desequilibradora, constituye la base indispensable para que exista una sociedad, un mundo y para que un mensaje, por más nuevo y liberador que se quiera, resuene ante una presencia y no ante el vacío de meros sujetos individuales.

Sólo allí y a partir de allí se puede hablar de "venir a dar testimonio de la verdad" (Jn. 18:37).

Difícil equilibrio ése: insertarse en el mundo y conservar, en él y para él, el desgarramiento de esa verdad que es praxis liberadora (Jn. 17:14-19). Pero ese desequilibrio es el de todo avance en el curso de la evolución del universo.

Volviendo al momento crítico, Jesús lo introduce en el mundo en la medida misma en que se revela la "gratuidad", es decir la sinrazón, del odio que el mundo le tiene, o, si se quiere, la sinrazón de las defensas con que la sociedad se defiende de un mensaje vivo que va a mostrar la mentira dondé se pretendía estaba la verdad, y viceversa *(cf.* Jn. 9:39). La revelación del amor sin egoísmo alguno de Cristo es, al mismo tiempo, su gloria, la salvación del mundo, el juicio de éste y la expulsión del que hasta ahora dominaba en él *(cf.* Jn. 13:1; 15:22; 12: 31 y 16:11).

Sin embargo, ya aquí tropezamos con un elemento de suma importancia para ligar revelación y evolución: el mundo queda vencido y no queda vencido *a la vez.*

Ya hemos dicho que salvar al mundo para Jesús significa introducir en él su luz. No se trata de juzgar como un juez exterior, no comprometido con el reo, que pronuncia una sentencia. Se trata de juzgar por el mero hecho de un convivir, comprometido, en la verdad.

Ahora bien, ¿cómo describe Jesús, ya de antemano, el resultado de ese juicio, que hasta cierto punto reproduce el introducido por los antiguos profetas? "La luz vino al *mundo* y *los hombres* prefirieron las tinieblas a la luz porque su praxis era mala" (Jn. 3:19).

No se ha producido pues, un volcarse masivo del mal hacia el bien, provocado por la luz. La luz no convirtió a las multitudes: la praxis del mundo en general siguió huyendo de la luz. Sin embargo, Jesús anuncia a sus discípulos: "En el mundo tendréis dificultades: pero tened confianza: *Yo vencí al mundo*" (Jn. 16:33). Se trata entonces de una victoria *sui generis:* o sea que, al mencionar su victoria, les advierte que las fuerzas cuantitativas que entraron en la batalla seguirán manifestando la misma desproporción que antes. Que cuantitativamente el mundo seguía diciendo "no" a la luz. Nosotros hubiéramos concebido la victoria de la salvación como la facilidad que antes había para el mal puesta ahora al servicio del bien. Pero ciertamente no es ésta la concepción de Jesús *(cf.* Jn. 15:18-20). En otra ocasión advierte: "Si no hubiera venido yo y les hubiera hablado no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa de su pecado" (Jn. 15: 22). Esta frase es clave. En efecto, sabemos que Jesús no provoca un pecado nuevo: trae la luz sobre lo que se está haciendo ya. Pues bien, lo que se hacía mecánicamente, aunque fuera malo, no era propiamente pecado. Pero, a partir del mensaje y del testimonio de Jesús, lo que ya se hacía aparece como pecado y quien continúa con ello no tiene excusa. En otras palabras, la ideología,

el juego de la facilidad que impide las síntesis humanas más ricas, no es pecado en la medida misma en que actúa *disfrazada* de ideología. No es pecado en el sentido de que la masa actúa espontáneamente como masa y que simplemente se deja llevar por un mecanismo intenso. El conservador no maneja la ideología: cree en ella. Pero una vez quitado el disfraz, tiene que enfrentarse con un juicio que le hace ver el mismo pasado junto con el presente, como un pecado contra el hombre; el espíritu de la mentira fue siempre homicida, asesino del hombre. Consecuencia de esto es que nos hallamos aquí con otro carácter que ya reconocimos como claro: lo masivo es pecado por una parte, y no es pecado, por la otra. Es pecado cuando se reconoce como obstáculo para una síntesis más rica (hablando en términos de energía posible), y, a causa de su dificultad, se rehúsa a hacerla. La misma actitud se vuelve pecado en cuanto se reconoce como oportunidad desechada para una síntesis más rica, a más largo plazo.

La conclusión más importante de toda esa exégesis de la palabra "mundo" para el tema que nos ocupa me parece que es la siguiente: no se trata solamente de que sería contradictorio el que la victoria de Cristo se tradujera en la adopción por las masas de su mensaje ya que su mensaje es antimasivo. Mucho más: la revolución del mensaje cristiano sobre Dios consiste en ser esencialmente un mensaje anti-masivo. Un llamado de Dios a una actitud exactamente opuesta a la actitud masiva, de entonces, de hoy, de siempre. Y una actitud anti-masiva *al servicio precisamente de la multitud.* Para que se haga

realidad la previsión: "Cuando haya sido elevado en alto, los atraeré *a todos* a mí" (Jn. 12:32).

Queda, sin duda, todavía sin definir cómo un elemento específicamente minoritario debe relacionarse eficazmente con lo masivo. Ya volveremos a examinar esa cuestión.

Lo que sí parecería quedar claro después de haber interrogado al Nuevo Testamento sobre la relación entre "gracia" y "mundo", entre evangelio y hombre-masa, es, a mi modo de ver, lo siguiente:

Primero, y volviendo a un punto del capítulo anterior, un cristianismo que, de acuerdo con los términos empleados por el sociólogo, acepta que "los mecanismos de pertenencia" a la Iglesia --en el lograr adeptos-- se confunden con "los mecanismos de pertenencia a la sociedad civil", aunque ello produzca un 100% de adeptos, está en abierta contradicción con el evangelio. Es un cristianismo que acepta que los mecanismos de pertenencia a Cristo se identifican con los mecanismos de pertenencia al mundo. Es, por lo tanto, un cristianismo contradictorio. Utiliza para la universalidad métodos masivos en abierta oposición con el mensaje anti-masivo de Cristo.

Segundo, constituye un elemento positivo de la situación moderna el que, para emplear las palabras del mismo sociólogo, la Iglesia actual se encuentre ante "consumidores voluntarios de la religión". Pero tal situación permanece aún esencialmente ambigua, eclesialmente hablando. ¿Por qué? Porque en la sociedad moderna la "libertad" de consumo es precisamente uno de los centros, si no el centro mismo, donde se ejercen los mecanismos masivos más evidentes.

El libre consumo religioso no significa que renunciemos al consumo *en masa*. Más aún, todo conduce a pensar que una Iglesia que no se ha planteado la finalidad misma –masiva o minoritaria– de su actividad pastoral, utilizará de buena fe mecanismos masivos para que se consuma religión de manera voluntaria: presión social, instituciones cristianas donde la cruz se vuelva más pasiva y fácil que la misma resurrección, presión sentimental. En una palabra, ese Dios de los intervalos de "la gracia barata", de que hablaba Bonhöeffer, el Dios que hace presa de quienes no tienen, en realidad, posibilidad de rechazarlo.

Tercero, toda auténtica actitud minoritaria, como la cristiana, cuando comprende por qué lo es, se da cuenta de la complejidad de las cosas desde el punto de vista de la energía, y, por ende, en categorías del Nuevo Testamento, se da cuenta de la necesidad de lo "ordinario" como base de lo "extraordinario", del "mundo" para que exista una "hora" de luz, de crisis, de libertad. De la imposibilidad de una "gracia", sin lo "ordinario". En otras palabras, la pastoral reconoce algo que hasta ahora prácticamente no ha reconocido nunca: el valor teológico del *momento* del mensaje evangélico, el hecho significativo de que no haya sucedido ni antes ni después, sino a su *hora.*

En efecto, quien observa la pastoral actual, la Iglesia y su manera de hacer adeptos no puede explicarse coherentemente que Dios haya dejado sin Iglesia, sin fe y sin sacramentos, de uno a dos millones de años de historia de la humanidad.

Si lo que hemos visto es exacto, el mensaje cristiano tiene su "hora" marcada precisamente por la economía de la energía humana disponible. En ese momento, la distribución de la energía humana permitía conductas minoritarias eficaces. La aventura de la gratuidad, por ejemplo, trasladada a otros contextos humanos más simples y primitivos, por ejemplo, a la época del hombre de Neanderthal, hubiera significado la negación práctica, eficaz, del amor y hasta la extinción de la raza humana, tal vez. Sólo a partir de cierta base de solidaridad, de legalidad, comienza a poder ser la aventura de un amor gratuito más eficaz aún, no *a pesar de,* sino *por,* ser más complejo y más mediato.

El evangelio, el cristianismo entra, según la palabra de san Pablo, en una *economía* de la gracia y de la salvación. Nosotros, pastoralmente, actuamos como si *estuviera fuera* de toda economía, como si no tuviéramos que calcular la energía de que dispone el hombre al que nos dirigimos con nuestra pastoral. Como si ese hombre tuviera siempre la energía necesaria como para distribuirla cristianamente.

Cuarto, y en estrecha relación con lo que antecede, hemos de suponer que existen infinidad de problemas a nivel masivo que deben ser resueltos a ese nivel y que fueron resueltos a ese nivel antes y fuera del cristianismo. Tal vez lo admitamos teóricamente, pero pensamos que, después de Cristo, la "hora" del evangelio ha sido dada de una vez para siempre.

¿No será más realista, más lógico, pensar que, sea por efecto de ciertas represiones momentáneas o permanentes, sea por subdesarrollo permanente o relativo, nos encon-

tramos muchas veces —y ciertamente en América Latina— frente a problemáticas que sólo pueden ser "económicamente" resueltas en forma simple, inmediata, es decir, instintiva y masiva? Y cuando esas situaciones no son sólo individuales sino sociales y políticas, ¿no habrá que concluir que el cristianismo, esencialmente minoritario, es sólo *uno* de los ingredientes de la respuesta, pero que existen otros, más urgentes, que consisten en movimientos masivos que tienen su propia dinámica y para los cuales sería inútil buscar una especie de cristianismo barato, de cristianismo no-crítico, de cristianismo del hombre de la calle? Si ello es así, la pastoral deberá partir del hecho manifiesto de que el cristianismo no nos dice *todo* lo que hay que hacer, que subsisten regiones de actividad masivas, donde es menester crear una técnica de tipo mucho más científico y que es inútil procurar en el cristianismo. No tenemos que olvidar que el "mundo" de san Juan, a pesar de su lucha contra Cristo, sigue siendo la única morada del hombre, y ello con esos mecanismos que hemos visto y gracias a ellos.

Creo que estas conclusiones, por más provisionales que sean, nos colocan en situación de penetrar, de un modo mucho más realista, en las condiciones, posibilidades y problemas del cristianismo de hoy en América Latina.

De todos modos, nuestras próximas reflexiones mostrarán si ello es así.

3 - CONCEPCIONES DE LA UNIVERSALIDAD DE LA IGLESIA EN RELACION CON MASAS Y MINORIAS

La problemática masas-minorías ha penetrado últimamente la teología, aunque casi siempre de manera implícita, oculta y sumamente confusa. Tan confusa, por lo menos, como el uso actual de términos como masa, pueblo, minoría, *élite*. Más aún, si tratamos de explicar el porqué de un tal ocultamiento de una problemática por otra parte presente y decisiva, creo que tenemos que recordar lo que dijimos en el primer capítulo: existe un terrorismo verbal que estigmatiza *a priori* todo lo que se llame minoritario o elitista. Y, como decíamos, el solo hecho de plantear abiertamente el problema masas-minorías es considerado, no sin razón, como minoritario, y hasta cierto punto elitista y cae, por lo mismo, bajo el tabú: hay que ser "pueblo", hay que aceptar el discipulado del pueblo, de las masas...

Pero como la problemática, aun disfrazada, subsiste, creo que es interesante hacer un inventario y una críti-

ca de las diversas concepciones de universalismo cristiano *nuevas*, es decir de las que, de una manera más o menos velada, responden a la problemática que estamos estudiando.

Antes de entrar en el inventario y crítica de las diferentes concepciones, quisiera citar, para probar lo anterior, a dos teólogos protestantes y a dos católicos que coinciden fundamentalmente, como el lector podrá comprobar.

Moltmann, en el volumen colectivo consagrado a la *Discusión sobre "la teología de la revolución"*, escribe: "Cuando los cristianos toman posición en la lucha política, ¿no dejarán de lado el amor de Dios hacia *todos* los hombres? Este es el problema que dirige todos los demás. Yo creo que no. El objetivo del universalismo cristiano puede ser alcanzado justamente por la dialéctica de comprometerse en favor de los oprimidos"; y añade: "Sólo mediante la dialéctica de tomar posición, el universalismo del Crucificado se realiza en el mundo. El falso universalismo de la Iglesia, en cambio, no es otra cosa que una anticipación prematura e inoportuna del Reino de Dios."

Lo que divide, lo que impide la adopción masiva del cristianismo no es, pues, según Moltmann, un obstáculo al universalismo de la salvación. Más aún, es su misma condición.

Rudolf Weth, en la misma obra, entra más adentro aún en esa dialéctica minoría-universalismo, cuando escribe: "Una teología de la revolución (y por lo tanto de la división) integra sin dificultad la dimensión de la Iglesia, pero en la medida en que ésta se concibe como

llamado y reunión del pueblo de Dios desde todos los pueblos con vistas al porvenir divino de una nueva humanidad, libre y reconciliada. La Iglesia no es, por lo tanto, una minoría privilegiada que tendría su fin en sí misma... La comunidad cristiana es una minoría ejemplar y crítica que tiene la función del fermento para la utopía universal del Reino de Dios, no interesada en acrecentar su poder sino en preparar a los hijos para el Reino."

Del lado de la teología católica, Metz, en su obra *Para una teología del mundo*, escribe también que la Iglesia "no existe para sí misma, sino que está al servicio, no de su propia afirmación, y sí del testimonio histórico de la salvación (prometida) a todos. La esperanza que anuncia no es la esperanza en la Iglesia, sino en el Reino de Dios... Y debe institucionalizar ese carácter precario escatológico estableciéndose como una instancia de libertad crítica frente al desarrollo social, para recusar la tendencia de éste a figurar como absoluto."

Finalmente Joseph Ratzinger desarrolla las conclusiones "estadísticas" de esta concepción cuando escribe en su libro *El nuevo pueblo de Dios*: "El fenómeno Iglesia, en nuestra óptica, se vuelve cada vez más pequeño en el conjunto del cosmos. Pero cuando se comprende a la Iglesia en función de lo dicho, no hay razón para extrañarse de su pequeñez en el mundo —pequeñez que, por otra parte, estaba predicha de mil maneras en la Escritura (por ejemplo: Ap. 13:3. 8,13 sigs.). Para poder ser la salvación de todos la Iglesia *no debe coincidir exteriormente con todos*. Su esencia está más bien en constituir —siguiendo al hombre único que colocó sobre sus hom-

bros a toda la humanidad— el pequeño rebaño de aquellos por medio de los cuales quiere Dios salvar la multitud. La Iglesia no es todo, pero existe para bien de todos... Y Congar muestra el desdén de la Biblia por el aspecto cuantitativo de las cosas, lo que se expresa sobre todo por el escaso valor que atribuye la Biblia al porcentaje estadístico. Congar repite la afirmación de Gustave Thibon: " 'Todo orden trascendente con respecto a otra sólo puede insertarse en él bajo la forma de lo infinitamente pequeño.' Esta ley cósmica es también una ley de la historia y ciertamente de la historia de la salvación."

Veamos ahora las formas que toma entre nosotros ese nuevo universalismo *funcional* cristiano.

1) Por de pronto, es importante volver a señalar que las tres concepciones que vamos a presentar, contrariamente a las clásicas, tienen en cuenta, de una manera o de otra, la oposición masa-minoría como una constante, y tan decisiva que obliga a la pastoral a hacer una elección y a renunciar a una simple universalidad cuantitativa.

a) La *primera* concepción, en este orden de cosas, que yo desearía presentar al lector, es la que sitúa la función universal del cristianismo en la conversión del corazón, es decir, en la conversión individual.

Tal vez alguien se pregunte por qué tratar aquí de un cristianismo que se parece como una gota de agua a otra al cristianismo que deseaba obtener la universalidad por el número universal de adeptos, convirtiendo cada uno de los corazones de los hombres.

No obstante, la diferencia existe y es de gran importancia. La concepción a que nos referimos aquí distingue una función masiva y una función minoritaria y de

una manera más o menos explícita, hablando de una conversión eficaz en todos los planos sociales, coloca al cristianismo en el sector de eficacia minoritaria.

En una palabra, esta concepción acepta que sin conversión individual se puede llegar a importantes cambios estructurales, o, si se quiere, que las masas mismas o quienes las manejan, pueden obtener cambios aparentemente significativos de estructura, como podría ser el paso de un sistema capitalista a un sistema socialista. Pero añade que ese cambio de estructuras a nivel masivo sería un espejismo. No haría sino "cambiar de amos" si no fuera "precedido" por la "conversión del corazón". Así se expresa, por ejemplo, Pablo VI en su carta al Cardenal Roy, *Octogesima Adveniens.*

Parece evidente, que esta actitud, muy común en medios eclesiásticos y muy fundada en la *letra* del evangelio, no pretende que todo cambio de estructuras temporales, económicas, sociales y políticas sea inútil si no es precedido por la conversión del corazón de *todos y de cada uno* de los que van a formar parte de ellas. Lógicamente debemos suponer que el cambio de estructuras, para ser verdaderamente importante, debe ir precedido de la conversión personal de una *buena parte,* de una parte de peso —no podemos precisar más— de quienes van a integrar y a dirigir las nuevas estructuras.

El fundamento más directamente teológico de esta concepción es que la Iglesia, de por sí, no tiene una finalidad política o simplemente terrestre. La conversión que procura, es la conversión —necesariamente individual, porque no existe otro sujeto histórico capaz de convertirse "de corazón"— a Dios. Pero cuando esta conver-

sión religiosa es verdadera y se extiende sin perder su verdad, lo religioso adquiere un "reflejo" político, reflejo que es la garantía de humanismo de los necesarios cambios políticos.

El fundamento bíblico de esta posición es aún más claro. Jesús, actuando en medio de un Imperio usurpador, y a pesar de la tentativa de los zelotes por acapararlo para su lucha liberadora política, se desinteresa tácita y expresamente de tal lucha para insistir en un mensaje de conversión religiosa cuyas exigencias no van más allá de las relaciones interpersonales.

No quisiera dar la impresión, al haber citado un texto de Pablo VI, de que esta concepción se encuentra sólo —ni tal vez principalmente —en la Iglesia Católica Romana. Tal vez la teología de la Reforma, en Lutero o en Calvino, va mucho más allá en ese sentido, que la clásica teología católica.

En todo caso, en uno de los textos que cité al principio de la charla, el de Rudolf Weth en la *Discusión sobre "La teología de la revolución"*, aparece claramente la misma concepción en las últimas frases: "La comunidad cristiana es una minoría ejemplar y crítica... fermento para la utopía *universal* del Reino de Dios... interesada en preparar *a los hijos* para el Reino." El paso de lo universal singular (al tratar de lo político) a lo individual en plural (al tratar de la función eclesial: "los hijos") es típico y exclusivo de esta concepción.

La conversión religiosa de una minoría cristiana crítica constituye un fermento y un fermento necesario de todo cambio político que pretenda, de una manera o de otra, caminar hacia la utopía del Reino.

b) Una *segunda* concepción, aparentemente opuesta a la primera, pero igualmente consciente de hacer una opción entre masas y minorías en nombre del cristianismo, es la que elige las masas contra las minorías. Creo que es inútil subrayar que esta tendencia se nota mucho más que la anterior en el contexto latinoamericano.

Para comprender esta tendencia o concepción es menester darse cuenta de que al mismo tiempo respeta y no respeta nuestro concepto de masas. En realidad pasa sutilmente, como vamos a ver, de un concepto de masa a otro. Para comprenderlo puede ser útil examinar el caso del Movimiento para el Tercer Mundo y especialmente tal vez el artículo publicado por Lucio Gera y Melgarejo en la revista *Víspera.*

Es evidente que en el plano político, la actitud masiva, simplista, inmediatista, (salvo en casos extremos de insurrección popular) constituye la base misma sobre la que se construye la explotación. Basta hojear el libro de Kornhauser sobre el tema para comprender hasta qué punto una minoría consciente de los mecanismos masivos puede (y normalmente quiere) utilizarlos para mantener tranquila a una masa alienada y explotada. El simplismo y la inmediatez de las conductas masivas se prestan a la demagogia e introyectan esperanzas infundadas, pasividades rentables a corto plazo.

No es de extrañar entonces que dentro de un régimen capitalista e imperialista, la *masa* como conducta corresponde a la *masa* popular oprimida económica y políticamente. La opresión se basa en las conductas masivas del sistema, en el inmediatismo de la gente explotada. Ahora bien, recordemos la frase antes citada de Moltmann: "El

objetivo del universalismo cristiano puede ser alcanzado justamente por la dialéctica de comprometerse en *favor de los oprimidos.*" Podríamos citar el mismo tipo de afirmaciones en el campo de la teología católica.

Ahora bien, de hecho, comprometerse con los oprimidos equivale a comprometerse con la masa y ello, a su vez, no puede hacerse sin compromiso con las estructuras potenciales puestas al servicio de esa masa, esto es, con los partidos políticos que representan a esas masas. Y es en este momento cuando el concepto de masa comienza a deslizarse hacia otro, mucho más rico en posibilidades y valores: el *pueblo*.

En efecto, si la alienación masiva es la base de la explotación, los partidos que tienden a *representar* la masa desde su interior —como diría Lenin— son partidos *masivos*, esto es, sumamente ambiguos desde el punto de vista de su eficacia a largo plazo para liberar a la masa en profundidad. Para resolver esta dificultad, se le atribuye a la masa-pueblo características no masivas, es decir un instinto —muy relacionado con el cristianismo crítico, por otra parte— para reconocer a sus verdaderos representantes, a sus líderes profundos y no simplemente demagógicos o masivos, para reconocer una política verdaderamente liberadora. Yo diría, adelantándome a la justificación bíblica, que hay aquí una asimilación y una identificación entre la *masa* de los pobres explotados y el *resto* de los pobres de Yavé.

Pero vayamos primero a las razones teológicas. Hay aquí una concepción que difiere profundamente de la anterior: la negación clara de una función exclusiva o primariamente religiosa de la Iglesia. Según la concepción que estamos analizando, la Iglesia está puesta por Cristo al servicio de la liberación total del hombre y en tal liberación, cambio de estructuras socio-políticas y conversión individual son *interdependientes*. Esto es, se condicionan mutuamente. Si ella es así, la Iglesia, como comunidad de creyentes, no puede quedar fuera, en un espacio religioso, de las opciones estructurales, aunque, por otra parte, su acción no se reduzca, ni mucho menos, a tales opciones.

El fundamento bíblico que esta posición tiene en común con la llamada "teología de la liberación" es, a mi modo de ver, muy fuerte y profundo, aunque prácticamente ignorado por la teología europea. En primer lugar, desde un punto de vista negativo, no es un procedimiento exegético válido el trasponer sin más las categorías interpersonales en las que Jesús expresó la buena noticia y su exigencia de conversión, a una época, como es la nuestra, muy diferente, donde tanto el amor como el pecado toman dimensiones efectivas cada vez más sociales y políticas. Por otra parte, y en segundo lugar, no parece tan cierto, si bien se mira, que Jesús se haya desinteresado, ni siquiera en su tiempo, de las dimensiones políticas de la salvación que él venía a predicar. Lo que ocurre es que, por un anacronismo cultural, pensamos en las estructuras del Imperio Romano cuando nos referimos a las estructuras políticas del tiempo de Jesús. Pero tal vez haya que comprender que las estructuras políticas reales y verdaderamente opresoras de los pobres tenían muy poco que ver con el Imperio Romano y sí con la teocracia judía interna contra la cual Jesús ciertamente constituyó un peligro revolucionario, minando

sus pretensiones, atacando sus jerarquías y pretendiendo un cambio radical de las estructuras religioso-políticas que oprimían al pueblo judío. Es decir que no sólo predicó la conversión individual del corazón. Por último, en tercer lugar, no hay que olvidar la extraordinaria importancia dada por Jesús, al especificar su misión, a la noción de "liberación" (Lc. 4), y de una liberación que aludía en primer lugar a opresiones que ninguna conversión del corazón podría ciertamente eliminar: las liberaciones físicas (únicos signos dados de su misión) y la instauración del año jubilar que, desde el Levítico, constituyó indudablemente, una estructura de significación socio-política para el pueblo de Israel.

A estos fundamentos comunes con la "teología de la liberación", la concepción que estudiamos agrega un elemento determinante. Si de lo anterior se deduce que la Iglesia, comunidad cristiana, para ser liberadora, ha de optar, como Cristo, entre los opresores y los oprimidos, habrá que añadir que Jesús optó no tanto por los oprimidos por el pecado, sino por los *pobres* y en nombre de ellos llevó adelante su lucha contra el poder de quienes cargaban a la inmensa mayoría del pueblo con cargas injustas e insoportables. Más aún, Jesús no se arrogó "desde afuera" la representación de los pobres: participó de la pobreza y de sus valores espontáneos (ese corazón de carne que se estrelló contra la dureza de corazón de los jefes religiosos).

c) Pero pasemos ya a la *tercera* concepción. Tiene de común con la primera el identificar la función eclesial con las posibilidades críticas de una minoría cualitativa. Y tiene de común con la segunda el no separar la función

trascendente del evangelio de una función inmanente y política. A la inversa, difiere de la primera en que acepta la reciprocidad estricta entre cambio de estructuras y conversión del corazón. Y difiere de la segunda en que no acepta el papel mesiánico, liberador, que ésta atribuye a la masa o, si se quiere, al "pueblo".

En otras palabras, la comunidad cristiana sabe que los mecanismos masivos son necesarios, tanto para la conservación de una sociedad como para su transformación. Sabe que no es posible (no sólo irreal) transformar una buena parte de la masa en minoría (por el principio mismo de la degeneración de la energía); pero no por eso entiende que las transformaciones estructurales sean un simple "cambiar de amos". Eso sí, sabe que los procedimientos masivos, o su empleo por cualquier minoría gobernante, conservadora o revolucionaria, cae tarde o temprano en absolutizaciones. ¿Qué medio, en efecto, más fácil que la absolutización para obtener las respuestas que se esperan de las masas? Así el "mundo" en el sentido de san Juan se establece como círculo cerrado, mecánico, impenetrable a la novedad, a la crítica, a la luz.

Así resume, por ejemplo, de Lavalette, la función de los cristianos según la "teología política" alemana tanto de origen protestante como católico: "La esperanza cristiana impedirá que la sociedad se cierre sobre un fin inmanente (secular) que se volvería así idolátrico, totalitario e ideológico... Poniendo su esperanza histórica más allá de la historia (la comunidad cristiana) mantiene abierto el porvenir y se niega a absolutizar lo relativo." De Lavalette cita a continuación una frase muy característica, de J. B. Metz: "Lo que distingue a la ideología

cristiana del porvenir de la ideología secular del porvenir no es que los cristianos *sepan más* sobre él: es que *saben menos* sobre el supuesto porvenir de la humanidad y asumen esa pobreza del conocimiento." Y al asumir esa pobreza de conocimientos, liberan el porvenir a las formas nuevas, inéditas posibles. Continúa de Lavalette: "El cristiano mantiene ese freno, esa reserva en su 'conducta con respecto al porvenir'. De ese modo, ninguna clase social, ningún partido, ninguna raza, ninguna nación, ninguna generación puede identificarse con el Sujeto portador de la historia humana total. Pero, por el contrario, si el orden político no es más que un 'esbozo del siglo futuro', también es verdad que... el deber del cristiano es contribuir a la realización de una mejor anticipación del Reino (a través de una 'mejor organización de la sociedad humana')."

Aquí tenemos toda la complejidad de esta tercera concepción. La organización política, a nivel masivo, constituye un deber cristiano fundamental. Pero lo propio que el cristiano aporta a esa obra es una desconfianza, basada en la Revelación, contra la tendencia, a causa de las masas y de las conductas masivas, a absolutizar las estructuras alcanzadas. Es el eterno profesional "aportador de crisis" a toda estructura masiva y acrítica, a todo "mundo" —joánico— que se reproduce sobre la Tierra y en la historia. Aun cuando está trabajando por una estructura, ya está preparando el espacio crítico para la siguiente.

Sería inútil, creo, buscar los fundamentos teológicos y bíblicos de esta tercera concepción, ya que consiste en una síntesis de las dos anteriores, eliminando los aspectos que considera negativos: la indiferencia de la primera hacia

las estructuras y la falta de crítica de la segunda con respecto a los mecanismos masivos.

Lo que sí creo importante es explorar brevemente las consecuencias eclesiales —y pastorales— de la tercera concepción. Por de pronto, la Iglesia se compromete, y se compromete toda ella, con la causa de los oprimidos. Es por ahí, como decía Moltmann en un texto ya citado, cómo dialécticamente la Iglesia aspira a una universalidad efectiva, aunque no numérica.

Pero ciertamente no opta por la masa tal como ésta actualmente es y actúa, al servicio de absolutizaciones conservadoras o revolucionarias. La eficacia de la Iglesia en orden a la liberación de la masa pasa por otra opción: un cristianismo crítico, es decir, complejo y mediato, o sea, finalmente, minoritario. No tendría aquí sentido una pastoral que pretendiera facilitar, rebajar a mecanismos masivos, la pertenencia a la Iglesia.

Ahora bien, ¿tendrá la Iglesia que hacer una opción política para acompañar eficaz y comunitariamente a los cristianos en su función crítica? La respuesta aquí es claramente negativa. Y ciertamente lógica. El mismo de Lavalette (a quien recurro porque sintetiza toda una corriente) plantea así este último problema del compromiso de la Iglesia como tal en una tendencia político-crítica: "Chocamos aquí por última vez con la ambigüedad de la teología política: ¿qué es lo que tal teología posibilita? ¿Empuja a un proceso de división cada vez más acentuado en la Iglesia entre cristianos de derecha y cristianos de izquierda? ¿Posibilita, en una Iglesia de mayoría centrista, una corriente de izquierda? ¿O bien es capaz de conseguir de los cristianos que se enfrenten con sus pro-

pias divisiones políticas y las sitúen frente a la reconciliación en Cristo? Así como la afirmación de san Pablo: 'En Cristo Jesús ya no hay hombre ni mujer' significa que el hecho de ser hombre o mujer no constituye algo absoluto que separe hasta tal punto que sólo uno u otro podría ser cristiano, así también la división entre derecha e izquierda –que es una división y un juicio políticos– no puede significar para una u otra el privilegio exclusivo de una etiqueta cristiana... La Iglesia está abierta a los hombres y a las mujeres, a la derecha y a la izquierda."

Para aproximarse a esta posición en el contexto latinoamericano puede resultar útil estudiar el Documento de Trabajo publicado el año pasado por los obispos chilenos sobre la Iglesia y el socialismo.

Creo que es importante, para terminar este punto, subrayar lo que expresé antes: la lógica de este rechazo de una tercera opción de tipo político. Si los cristianos ejercen su función desidolátrica y desabsolutizadora, lo harán en todas las posiciones políticas que adopten. Desabsolutizarán las posiciones de derecha cuando se sitúan a la derecha, y las de izquierda cuando se sitúan a la izquierda. Y la reconciliación vendrá justamente de esa recíproca desabsolutización.

2) Al comienzo de este capítulo prometí hacer una crítica de las concepciones analizadas. Quizá no podamos aquí profundizar en una crítica seria, exhaustiva, de las tres posiciones que hemos estudiado. Pero podemos comenzarla.

Tanto más cuanto que una primera crítica de las dos primeras posiciones podemos darla por hecha, ya que la

tercera posición, de hecho, en sí misma y en sus fundamentos teológicos y bíblicos, es ya una crítica de lo que hay de unilateral e inaceptable en las dos primeras.

Nuestra tarea se simplifica así: ¿Cómo juzgar la tercera concepción? Como dijimos, vamos a dar aquí sólo los primeros pasos de esa crítica señalando algunos presupuestos, no tan claros, sobre los cuales se basa.

a) El *primer* presupuesto se refiere a la relación existente entre la estructura socio-política que se procura (aunque sólo sea combatiendo la absolutización de la anterior) y el Reino de Dios. ¿Cómo concebir esta relación?

De acuerdo con el carácter crítico global de la concepción que estudiamos, los términos para designar esa relación son muy prudentes.

En textos citados anteriormente encontramos los términos "anticipación" (Moltmann y Metz), "esbozo" (Metz) y un texto muy interesante de Weth habla de "analogía": *"Prepararse* para el Reino significa algo más y distinto (que "preservarse" para él): significa que el Reino de Dios se crea ya, *hic et nunc, analogías,* comunica con la acción humana... Porque, por la fuerza de la gracia divina, este mundo no es *toto coelo* diferente del Reino de Dios, sino que posee a la vez la capacidad y la necesidad de presentar de él una *imagen analógica."*

Me parece significativo, y lleno de consecuencias que ninguno de los términos empleados (anticipación, esbozo, analogía) contengan semánticamente ningún elemento de *causalidad.* Si Weth hubiera empleado, por ejemplo, el término de "producción" o "creación" *analógica,* podríamos todavía dudar entre dos sentidos posibles: el

cambio de estructuras *produce* el Reino de Dios, pero sólo por analogías que mejoran sucesivamente sin dejar nunca de ser analogías; o también que las estructuras sólo producen *imágenes*, analogías del Reino. En cambio, al decir que el compromiso político de los cristianos apunta a *presentar una imagen analógica*, se decide claramente por la segunda significación y contra toda idea de causalidad.

No nos aventuramos aún en una crítica de fondo, pero creo que es menester desde ya prever los problemas que van a surgir de esta manera de concebir las relaciones entre acción política humana y la venida del Reino. Si el hombre está habituado a crear realmente cosas con su libre actividad humana, ¿qué lugar va a ocupar en su interés la producción de imágenes analógicas, de un Reino sustraído a su actividad causal? ¿No tenderá, por un desvío, a volver hacia la primera posición que le hace ver, en la conversión personal, una entrada real en el Reino: "El Reino está dentro de vosotros"? En otras palabras: ¿hasta qué punto esbozos, anticipaciones y analogías constituyen lo *decisivo* o forman parte de él?

b) El *segundo* presupuesto es quizá, a su vez, el presupuesto del anterior, esto es, de esa marcada prudencia en relacionar la acción sobre las estructuras socio-políticas y la construcción del Reino. Y ese presupuesto podría tal vez resumirse en esta proposición: El Reino de Dios no lo construye el hombre; lo recibe de Dios.

Aunque Rudolf Weth no sea el representante más conocido, ni tal vez el más decidido, de la teología política

alemana, es tal vez uno de los más lúcidos y de los más sinceros en mostrar las bases teológicas en que ella justifica sus actitudes. Pues bien, con respecto al punto que tocamos, dice lo siguiente en el artículo citado: "Dios mismo realiza la acción revolucionaria decisiva para la venida de su Reinado y de su Reino. Tal acción no puede ser realizada o remplazada por ninguna acción humana..."

Y cita a continuación un texto clave del *De Servo Arbitrio* de Lutero, que comenta el pasaje de Mateo (25: 34) sobre el juicio final y la sentencia favorable a los justos: "¿Cómo podrían (los hijos de Dios) *merecer* lo que ya les pertenece y ha sido preparado para ellos antes mismo de que fueran creados? Así, sería más justo decir que es el Reino de Dios el que nos merece como sus poseedores... El Reino de Dios ya está preparado. Pero los hijos de Dios deben ser preparados con vistas al Reino; de suerte que es el Reino el que merece a los hijos y no los hijos de Dios los que merecen el Reino."

No creo engañarme al afirmar que, dentro del clima de ecumenismo, comprensión y colaboración que caracterizan hoy a la teología cristiana, aun las reservas y prudencias aludidas del lado católico provienen, si no del texto mismo de Lutero que acaba de citar, ciertamente de una revaloración de las ideas de la Reforma.

No obstante, y sin pretender para nada salirme de ese clima ecuménico, yo me pregunto si no cabría aquí hablar de *dos extrapolaciones*, una hecha por Lutero mismo en el texto citado y otra hecha por Weth al citarlo y aplicarlo a otro terreno: el de las relaciones entre política y Reino.

Comencemos por la primera. Aunque creo que la polémica entre los Reformadores y los teólogos católicos se fundó sobre una base fenomenológica (y exegética, por consiguiente) muy pobre, lo que llevó a deformar ambas posiciones, voy a dar por sentado que Lutero tuvo razón en su interpretación de la temática paulina de la *justificación* por la fe sin las obras. Lo que pretendo es que la temática *justificación* y justificación de *cada uno* ante el juicio de Dios pasó a ser prácticamente la *única* llave de toda una revelación que desbordaba esa temática.

Así por ejemplo, ante esa clave parece absolutamente desproporcionada la importancia central del único mandamiento de Cristo que no se refiere, estrictamente hablando, a la fe sino a una "obra": el amor. El equilibrio de la totalidad del Nuevo Testamento parece, lo menos que se puede decir, contener otras temáticas además de la que se refiere a la justificación de cada uno por la fe.

Así, tomar como única clave de todos los pasajes esa comprensión de la justificación, lleva la exégesis de Lutero con respecto a Mt. 25 a declarar que hubiera sido más justa y coherente la expresión contraria de la que, de hecho, utilizó Jesús o la Iglesia primitiva (que conocía ya la doctrina de Pablo).

Ahora bien, si hay extrapolación en Lutero, cosa que dejo a la reflexión del lector, me parece más claro aún que la hay cuando Weth aplica el modelo de la justificación, utilizado exegéticamente, como vimos, por Lutero, a la relación entre estructuras políticas y Reino de Dios, y estableciendo en esa relación una disyunción muy clara que procede del esquema de la justificación: causalidad

de Dios o causalidad del hombre. Y finalmente, y con toda lógica a partir de las premisas, sólo causalidad de Dios. De ahí que las estructuras sean sólo analogías, esbozos, anticipaciones. Les presento, pues, el problema, cuyas consecuencias estudiaremos más tarde.

c) El *tercer* presupuesto de esta tercera concepción que estudiaremos, y que ciertamente puede parecer evidente, es la equivalencia –de tipo espacial– entre la derecha y la izquierda frente al peligro de absolutización que debe combatir, como tarea fundamental, la comunidad cristiana. Se supone que cristianos de una y otra postura realizan, en sus respectivas posiciones, una crítica divina contra toda idolatría política masiva. Es de notar que el término "revolución", utilizado a menudo en este contexto teológico, no es sinónimo de izquierda ni de socialismo.

Comentando la teología de Metz, de Lavalette señala: "Una de las intenciones de Metz era, sin duda, la de desolidarizar a la Iglesia de una mentalidad de derecha, consciente o inconsciente. Tal golpe de timón podría fácilmente producir una nueva solidaridad con los 'cristianos de izquierda', *no menos comprometedora.*" Pero el comentarista añade que "Metz se dio cuenta de ese peligro".

Todo está pendiente, pues, de esta premisa: una solidaridad con la izquierda, es *igualmente* comprometedora para la Iglesia y su tarea que una solidaridad con la derecha.

No nos apresuremos a reaccionar negativamente, porque tal acción nos llevaría quizá a reconsiderar los pre-

supuestos anteriores, o, si el lector lo prefiere, lo bien fundado de toda la tercera concepción.

Por supuesto no faltan quienes nieguen tal equivalencia. En la discusión sobre "la teología de la revolución", Martín Lotz afirma: "El objetivo del radicalismo de *izquierda* es la apertura permanente de la sociedad a su porvenir. En el gran Brockhaus (16ª edición) se puede leer esta definición de la izquierda: 'dominio de lo que aún no ha encontrado su forma, de lo que no tiene aún un lugar de realización, de lo que está aún en estado de utopía'."

Michel de Certeau, un joven teólogo católico francés, en su obra *El extranjero o la unidad en la diferencia,* sin utilizar el término de izquierda, afirma: "Los cristianos dieron siempre un privilegio al prisionero, al refugiado, al pobre o al extranjero." Y ello no es fortuito: "Una solidaridad de la fe une (al cristiano) con el *desconocido* que es siempre el *no reconocido",* esto es con aquel cuyos derechos y exigencias la sociedad olvida. Ahora bien, si tomamos como criterio el que nos propone de Certeau (la sensibilidad frente al desconocido en sus derechos y en su valor), es evidente que izquierda no es equivalente de derecha.

Pero justamente, si negamos ese presupuesto de la tercera concepción, ¿qué queda de ella? Si aceptamos la definición de izquierda de Martín Lotz, ¿cómo pretender aún que izquierda, crítica, escatología y Reino de Dios no se condicionan mutuamente?

Pero si pretendemos que la función de la Iglesia, la función crítica debe ejercerse positivamente dentro de la

izquierda, y de una izquierda real y eficaz, ¿qué hacen los cristianos para que esa izquierda alcance el poder? ¿Sólo criticar escatológicamente a la derecha?

En el próximo capítulo trataremos de unificar todos estos problemas, de hacerlos descender a lo concreto de la situación latinoamericana y de buscarles, allí —o aquí — una solución.

4 - *EL PROBLEMA DEL APORTE ESPECIFICO CRISTIANO AL COMPROMISO POLITICO*

Los problemas que hemos analizado hasta aquí tal vez hayan parecido sumamente teóricos. En el capítulo anterior prometía hacer de todo lo anterior un problema concreto, bien nuestro, latinoamericano, uno que se plantea cada vez *más a nuestra* fe. ¿Tienen los cristianos algo específico que llevar como aporte a la lucha común de todos cuantos quieren más justicia, más solidaridad, más amor, en la realidad socio-política de nuestro continente?

El lector preguntará por qué no comencé por ahí, por la problemática concreta con la que tropezamos pastoralmente todos los días. Puede atribuirlo, si quiere, a falta de pedagogía, a la responsabilidad de remontar a las alturas que parece llevar consigo esta clase de exposiciones. . .

Pero en realidad existe una razón más simple que explica, si no justifica, el orden seguido. Como ya dijimos, todos somos masa humana en muchos aspectos. Y cuanto

más vital, concreto y decisivo es el problema que se nos presenta, tanto menos estamos dispuestos a seguir las complicaciones y la larga reflexión que una solución más rica exigiría. Por supuesto que no está probado *a priori* que los vericuetos teóricos se identifiquen con las soluciones más ricas.

Lo que sí está probado es que la exposición de un problema vital, concreto y decisivo como el que proponemos aquí desencadena nuestras preferencias, y espontáneamente lo oímos todo buscando la confirmación de esas mismas preferencias.

Por eso quise comenzar, un poco teóricamente, por el problema de nuestros conceptos relativos a masas y minorías. Y luego aplicar esos conceptos teóricos al mensaje evangélico. A partir de ahí, analizamos las tres principales concepciones pastorales que quieren tener en cuenta la diferencia esencial entre conductas masivas y minoritarias. Y precisamente las dificultades de cada una de ellas nos llevan ahora al gran problema: ¿Existe un aporte específicamente cristiano y, por otra parte, decisivo, en la lucha política por la liberación del hombre?

1) Y creo que es útil empezar por la respuesta negativa que se da a esta pregunta en ciertos círculos cristianos latinoamericanos. ¿Cómo es posible que *cristianos* comprometidos en las luchas por la liberación de los pueblos latinoamericanos hayan llegado a la conclusión, por experiencia, de que no existe, o que no debería existir, por lo menos *previo* a la lucha, un aporte cristiano específico?

Para llegar a esta conclusión creo que muchos cristia-

nos latinoamericanos han hecho un doble camino convergente.

a) El primer camino es el camino teórico. Es el que ha sido preparado sobre todo en Europa por la teología crítica europea. Esta, como el lector bien sabe, nos ha separado, al parecer definitivamente, de todo intento de hacer remontar nuestra fe a las palabras "históricas" de un Jesús "histórico". Los exegetas protestantes primero, luego los católicos, nos han mostrado que las narraciones evangélicas no eran "históricas", en el sentido científico y moderno de la palabra, y que presentaban como objeto directo y propio la fe post-pascual de la comunidad cristiana primitiva.

Nuestra fe, desde el punto de vista de su garantía, se detiene, pues, fuera de los umbrales de una historia de Jesús mismo. Ahora bien, ¿qué puede haber agregado a la historia la primitiva comunidad cristiana? El lector sabe ya la respuesta que da Bultmann a esa pregunta: los *mitos* propios de la cultura en que esa comunidad estaba sumergida y que nuestra época desecha.

Sabe también el enorme eco –polémico– que ha despertado esa aplicación de una *sospecha* hermenéutica a la Escritura en que se basa nuestra fe.

Pero no es exactamente el mismo tipo de sospecha el que ha prevalecido entre nosotros –latinoamericanos–, según entiendo. Una vez admitido el principio de la inaccesibilidad del Jesús histórico, la duda ha ido más por el lado de la *ideología* que por el lado de los mitos. En otras palabras, el padre de la sospecha es aquí Marx.

Marx llama "ideología", en sentido estricto, a la manera, casi siempre inconsciente, con que el pensamiento oculta y justifica una realidad que no nos gusta ver.

Vamos a comenzar con un ejemplo, muy próximo a nuestra problemática. De Lavalette, subrayando la ambigüedad de la llamada "teología política" alemana, afirmaba que en Cristo y en su Iglesia deben reconciliarse todas las características disyuntivas del hombre: esclavo-libre, judío-pagano, hombre-mujer, *derecha-izquierda*. Pero en el párrafo anterior concedía algo muy interesante que no sé hasta qué punto no destruye su misma afirmación: "La pretensión tantas veces oída de boca de las autoridades eclesiásticas *de no hacer política* parece irrisoria."

¿Por qué? Porque frente a una injusticia real dar por sentada la igualdad de derechos eclesiales de quienes la mantienen y de los que la combaten, es una forma muy sutil si se quiere, pero también muy eficaz de hacer que las cosas sigan como están. Ese tipo de "unidad de los cristianos de derecha e izquierda" es una *ideología* en el sentido peyorativo de la palabra: una infiltración en nuestra fe, y una infiltración indebida de un conformismo disfrazado que Jesús no hubiera aceptado.

Pero si admitimos la sospecha ideológica en un caso, ¿dónde nos vamos a poder detener? ¿Cuál será la roca firme de nuestra fe, libre de ideología?

He tenido ocasión de mostrar que nuestra idea común de Dios, idea que creemos salida directamente, o casi, de la Revelación, está infiltrada de poderosos elementos ideológicos: la inmutabilidad, la inaccesibilidad, la autosuficiencia, la inalterable felicidad de Dios –cualquiera sea el destino de nuestra libertad y nuestro ser–, no nos

vienen de la Revelación y sí de proyecciones al infinito de lo que es triunfar en una sociedad de competencia como la nuestra. El Dios de la Revelación cristiana es muy diferente. Ideología, pues.

Pero si el mismo Jesús histórico, inaccesible históricamente, no puede darnos la garantía de escapar a lo ideológico, la primitiva comunidad cristiana que redactó los Evangelios, ¿no nos presentará un Jesús de acuerdo con su propia concepción, afín a sus propias tendencias, a sus propias concesiones inconscientes a la sociedad que la rodeaba? La aventura de la gratuidad, por ejemplo, ¿no constituirá ya una infiltración ideológica en el mensaje de Jesús, que tal vez hubiera sido mucho más exigente, más violento, si se quiere, en sus exigencias de que el amor debía ser eficaz? La primera comunidad cristiana, impotente políticamente en la inmensidad del Imperio Romano, ¿no habrá ideologizado, disfrazado y justificado su impotencia, con la imagen que nos da de Jesús?

La dificultad es teórica, pero no despreciable. Porque pone un fuerte punto de interrogación en la afirmación de que lo propio de la comunidad cristiana sea ejercer la crítica contra toda absolutización de lo relativo. Pone en duda el que, aun antes de comprometerme con los oprimidos yo pueda ya saber cuál puede y debe ser mi papel en esa lucha. Más aún, invierte la dirección de la búsqueda. Desembarazarse de lo ideológico es ir, sin disfraces ni justificaciones, a la realidad. ¿No será entonces la única manera de encontrarme con el mensaje cristiano desideologizado el *comenzar por* la realidad, es decir por el compromiso con el explotado en las relaciones de producción?

b) Pero más directo aún que este camino teórico (para llegar a la conclusión de que no existe, antes del compromiso político, un aporte específico cristiano) es el camino de la praxis.

Tomemos como base "práctica" el texto ya citado de Moltmann: "El objetivo del universalismo cristiano puede ser alcanzado justamente por la dialéctica de *comprometerse en favor de los oprimidos.*"

Pero, ¿en qué consiste comprometerse en favor de los oprimidos? Sin duda en *hacer todo lo posible* para hacer cesar su opresión. Y ¿qué es *hacer todo lo posible?* Inmediatamente entramos en el problema de los *medios*. *Todo lo posible* no significa lo mismo para un marxista común y para un cristiano común.

Los lectores pensarán inmediatamente en el problema de la violencia. Pero, para mí, y así se verá que todo lo anterior era imprescindible, el problema de la violencia no es más que un problema particular, y no el más importante, en este asunto de "hacer todo lo posible", es decir, de comprometerse eficazmente con los oprimidos.

El cristianismo, ya lo vimos, se presenta en su especificidad, como apuntando a actitudes minoritarias críticas, gratuitas, dialogales, personalizadoras. Pues bien, *antes* de comprometerse, el cristiano va a exigir que la liberación de los oprimidos se haga garantizando la crítica, la gratuidad, el diálogo, el respeto por la persona... Condición previa, pues, y condición *irreal*. Si lo que dijimos al principio sobre la economía de la energía en todo proceso natural y humano es verdadero, la mayoría de las conductas necesarias para una revolución son masivas, es decir no críticas, no gratuitas, no dialogales, no

personalizadoras en sí mismas, aunque la revolución pueda dar una base nueva y más efectiva para todo ello.

Pongamos un ejemplo. Vimos en el capítulo anterior cómo la comunidad cristiana se concebía, justamente, como comunidad crítica, opuesta a toda absolutización idolátrica y despersonalizadora (totalitaria o dictatorial). He aquí la consecuencia que saca el teólogo francés Dominique Dubarle en el diálogo de Salzburgo entre marxistas y cristianos: "No basta que un Estado inscriba en su constitución la libertad individual de opinión y de religión. Es menester también, 1) dejar a las diversas comunidades confesionales posibilidades razonables de organización interna, de expresión y de praxis política que cada uno debe admitir si quiere respetar a los demás y respetar su libertad; 2) neutralizar el funcionamiento administrativo del Estado con relación a las preferencias ideológicas y religiosas de los gobernantes, en otras palabras, prohibir absolutamente que las medidas administrativas del Estado se pongan al servicio preferencial de cualquier forma de convicción o de ideología... (por lo tanto) *imparcialidad política.* En el estado actual de las realizaciones políticas del marxismo, el cristiano vive la situación forzada de su fe y de su comunidad como algo insoportable..."

Hasta aquí, creo que estamos frente a una descripción objetiva y frente a un *ideal* que, me atrevería a decir, cualquier marxista, no masivo, compartiría. Pero veamos la consecuencia que saca Dubarle: "De suerte que, hasta que no haya intervenido un arreglo político más satisfactorio del problema político de sus convicciones, (el cristiano) mantiene su determinación de luchar contra toda constitución nueva de Estados marxistas." Y véase todavía la razón última: "Ya que numerosos Estados contemporáneos no marxistas le parecen más satisfactorios (o menos in-satisfactorios) *a este respecto.*"

Creo que este texto tan largo es sumamente instructivo, sobre todo al final, y con relación al problema del compromiso que estamos tratando. Pediría a los lectores, por de pronto, que, para comprender su importancia, perdieran por un momento de vista que se trata del marxismo. En efecto, en innumerables Estados modernos existen brutales represiones de opinión y de expresión y no se da, ni mucho menos, esa imparcialidad política que postula Dubarle.

Pero precisamente esos mismos Estados, como, por otra parte, pasa con los marxistas, justifican el desfase de la realidad con el ideal, por las necesidades *masivas.* Un Estado no es ni debe ser, una comunidad cristiana. Tiene tareas necesarias para su supervivencia que deben ser realizadas, guste o no guste, por todos, sea cual fuere su ideología individual. Más aún, la libertad ideológica supone una estabilidad interna, sin la cual es, con toda lógica, subversiva... ¡Así lo afirman hasta nuestros propios gobiernos!

Sin embargo, el cristiano, encarnado en Dubarle, pone la realización del ideal como condición *previa* al compromiso. Y cuando no se da esa condición o esa garantía el cristiano decide que no puede comprometerse en la liberación de los oprimidos. Y, de hecho, positiva o negativamente, por acto o por omisión, pesa eficazmente del lado de los opresores.

Creo que con estos elementos podemos resumir lo que llamamos el camino de la praxis (convergente con el de la teoría en negar un aporte específico cristiano previo al compromiso político). Haremos el resumen de esa posición sirviéndonos del prólogo que el teólogo Hugo Assmann compuso para el folleto *Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios*, que reúne textos de discursos pronunciados durante la última estada de Castro en Chile.

El texto de Assmann comienza admitiendo que el uso de siglas cristianas en política, como por ejemplo "Movimiento de Izquierda Cristiana" en Chile, pueden "tener algún sentido *–táctico y transitorio*" para quebrar "el uso del cristianismo por la derecha".

Pero, saliendo ya de lo táctico y transitorio, es evidente para Assmann que el compromiso normal del cristiano con la izquierda no hay que concebirlo como "algo que se realizaría entre 'cristianos revolucionarios' por un lado, y los 'demás revolucionarios' por otro. No hay ese tipo de 'aliado cristiano' con su especificidad y su 'aporte específico' aislable del resto".

Esta es, si ustedes quieren, la afirmación o la negación esencial. Pero Assmann, necesariamente, la matiza. De lo contrario, si lo cristiano no aporta nada propio, específico, ¿quién sería cristiano? y ¿para qué?

"Eso no anula para nada –prosigue Assmann– un sentido válido de la expresión 'aporte cristiano'. Lo que sí queda superado es la *manera tradicional* de plantear ese problema, que consistía en concebir el 'aporte cristiano' como una especificidad alienante y frenante."

Veamos entonces en qué consiste, en lo concreto, esa forma tradicional así caracterizada. Assmann lo dice claramente: la especificidad cristiana era "pensada como una especie de *a priori* doctrinario que se anteponía y oponía a los *hechos* revolucionarios". Primer elemento, pues: el cristiano, antes del compromiso, contaba ya con una doctrina normativa sobre la revolución. Segundo elemento: los hechos revolucionarios no se conformaban a ese *a priori*. Podemos agregar nosotros: los principios doctrinarios eran minoritarios; los mecanismos revolucionarios, masivos.

Pero sigamos adelante, con el texto de Assmann. Este dice que hoy "se termina con el 'aporte cristiano' como *cuenta* ideológica *cobrada anticipadamente*, como algo definido 'antes' y 'fuera' del concreto proceso revolucionario. Este tipo de cobranza anticipada se oponía peligrosa e idealísticamente a la ineluctable mediación de la praxis *unitaria* (es decir, de la necesidad de una única praxis eficaz) en el único proceso revolucionario era la fuente clásica de los conocidos 'tercerismos' y de los caminos propios y paralelos, fatalmente instrumentalizados por la reacción" (págs. 22-24).

Además de los dos elementos anteriores (el cristiano tenía ya una doctrina sobre los hechos revolucionarios, y los hechos no se conformaban –sistemáticamente– con dicha doctrina) tenemos en el último texto dos elementos más. Tercera: la doctrina cristiana sobre los hechos revolucionarios no es *experimentada*, sino colocada como *condición previa* para el compromiso revolucionario ("la revolución tiene que ser así, si no, no participo. . ."). Cuarto: al no ser aceptada como condición previa, la doctrina

cristiana se vuelve *autónoma* (ni con el antiguo régimen ni con la revolución), tercerista (tercera posición estructurada doctrinariamente: doctrina social de la Iglesia, métodos no-violentos) y contribuye por lo mismo a fraccionar y a debilitar las fuerzas que se oponen al *statu quo*.

Una vez más, con ese cristianismo crítico, en la teoría y en la praxis, estamos en el centro político, esto es, en el inmenso grupo de los que, si no positivamente, son en realidad, y de manera negativa, conservadores.

En otras palabras, si hemos leído bien el pensamiento de Assmann, compartido ciertamente por muchos otros en América Latina, el mensaje cristiano nos envía, sin condiciones doctrinarias previas, al compromiso político, en el único proceso revolucionario y nos promete que allí, y sólo allí, dentro de ese compromiso, podremos hacer de ese mensaje una lectura verídica. "A los pobres (y sólo a los pobres y a los que luchan por ellos y junto a ellos) se les anuncia el Reino de los Cielos".

La *verdad* del mensaje cristiano no es, pues, una verdad teórica de que se pueda disponer antes de la praxis. Es un "hacer la verdad", según la expresión de Juan, por el que se ilumina el mismo horizonte teórico para enriquecer más aún la praxis liberadora.

¿Qué pensar, entonces, de esta crítica negativa (en los términos dichos) del "aporte cristiano específico"?

No podemos hacer una crítica completa de la posición estudiada, porque ella nos llevaría ya directamente a nuestras conclusiones, hasta tal punto se trata en realidad del problema central que queríamos tratar aquí y hacia el cual convergen todos los datos anteriores.

2) Lo que sí podemos y debemos comenzar aquí es una parte de esa crítica: la *positiva*. Esto es, la que consiste en señalar y explicitar nuestros puntos de acuerdo con el planteo que lleva a negar un aporte cristiano específico previo al compromiso político.

Al hacerlo así recorreremos además, como en un resumen, muchos puntos claros de los capítulos anteriores.

Veamos, pues, primero la convergencia que sentimos con el planteo aludido en cuanto a los *métodos* cognoscitivos que los cristianos aplican a la historia previamente al compromiso, y, en segundo lugar, nuestra convergencia con el mismo planteo en cuanto a los *resultados* políticos de esas condiciones previas llamadas "cristianas".

3) Digamos pues, para comenzar con el primer punto, el que se refiere a los *métodos*, que el cristiano común plantea al compromiso político un problema que ignora lo que llamábamos la *economía de la energía*. El hecho de que cada hombre y la sociedad entera deben enfrentar sus problemas sin pretender nuevos aportes de energía, los obliga, inexorablemente, como vimos, a disponer de la energía existente, a distribuirla de una manera eficaz.

Si aceptamos que el cristianismo es *una* manera histórica, y no *la* manera, dotada de eficacia ubicua, tenemos que reconocer que un cristiano ignorante de lo relativo de su opción postulará normalmente formas de transformación social ineficaces, idealistas, minoritarias. Pregonará de acuerdo con el carácter minoritario del ideal cristiano —métodos socio-políticos de lucha que ignoran la necesidad de volcar en esa lucha eficaz también las conductas masivas, sin las cuales el orden establecido reabsorbe perfectamente las críticas elitistas.

El cristiano, minoritario en sus relaciones interpersonales, tiende a buscar la ley (paradójicamente masiva) del menor esfuerzo trasladando simplistamente al plano socio-político sus comportamientos habituales en lo interpersonal. Y así se verifica, una vez más, que no se es *en bloque* mayoría o minoría. Los cristianos tienden a ser minoría en sus relaciones interpersonales y a ser masa en sus conductas socio-políticas, al no aceptar este rodeo desorientador por los métodos masivos, ambiguos, que este plano (como otros) exige para ser eficazmente liberador. Se simplifica el trabajo hasta el punto de no realizarlo.

Malraux afirma que toda acción política tiene algo de maniqueo: de simplificación valorativa (blanco-negro, buenos-malos). Y añade que esa acción política es mucho más maniquea al nivel de una política de masas. De esto, el cristiano tiende a sacar la consecuencia tranquilizadora (y conservadora) de que toda política *política* (es decir con masas) es sucia y, de un modo u otro, anti-cristiana. Con lo cual, evidentemente, hace la peor de las políticas.

Ese es el gran reparo teórico que yo le haría a la teología política alemana: confunde la *forma* del compromiso cristiano con su *contenido*. Confunde el hecho innegable de que el cristiano lleva una crítica evangélica como forma necesaria de todo compromiso político, con el hecho, pero ya no cristiano, sino simplificador, de que el cristiano *hace de la crítica* el contenido principal, si no único, de su compromiso. Está en la arena para criticar, y critica aun cuando nada se ha hecho todavía. Tiene exigencias críticas previas.

4) Ahora bien, ¿cuál es el *resultado* político de esta actitud?

Estoy de acuerdo con Assmann en que el resultado lógico, el que registra nuestra historia latinoamericana, es el *tercerismo*. Las "terceras posiciones" entre el orden establecido y estructuras radicalmente nuevas.

Esta ha sido, ciertamente, la historia de las "doctrinas sociales" vigente en la Iglesia Católica Romana. Tal vez el caso más típico y claro de su aplicación en el ámbito latinoamericano sea el de Chile.

La Democracia Cristiana chilena, desde sus orígenes en la antigua Falange, hizo de la llamada "doctrina social de la Iglesia", su ideología política. Ahora bien, ¿qué era, al fin de cuentas esa "doctrina social"? No basta con afirmar –lo que es evidente– que consistía en una "tercera posición" entre conservadores (capitalistas) y socialistas. Ni bien se examina (cosa que no puedo hacer aquí), se verá que es "tercerista" precisamente por constituir un código de reglas destinadas a vivir más moralmente en el sistema capitalista. En otras palabras, ataca una estructura global de mecanismos de masa, con una moral de *élites*. Para esa *élite*, tanto el uso anti-social del capital como la negación de la propiedad privada constituyen "pecados".

Ahora bien, en la medida en que la Democracia Cristiana fue acrecentando sus posibilidades políticas, se vio llevada poco a poco a opciones más significativas para la masa. A nivel masivo la decisión sólo podía estar entre el control individual del capital, de los medios de producción, y el control de estos mismos por la instancia última del bien común, o sea, el Estado. En otras palabras, la Democracia Cristiana se veía empujada cada vez

más, a una opción clara entre los dos sistemas viables, existentes: capitalismo o socialismo.

Pues bien, una vez más (con o sin apoyo en la "doctrina social" de la Iglesia) la Democracia Cristiana optó por una tercera posición, y ciertamente típicamente de élite: *propiedad comunitaria, revolución en libertad.* En efecto, si se analizan cuidadosamente estos dos *slogans* centrales, se verá que la propiedad pasa de las manos de los individuos a las de una "comunidad" que se supone, a priori, mucho más preocupada por el bien común que el Estado. Esto es, una comunidad no compuesta por elementos masivos que tirarán cada uno para su lado, sino (como para Marx) por trabajadores libres asociados y liberados de pronto, sin que se sepa cómo ni por qué, de la alienación individualista y burguesa con que las clases dominantes impregnan y mantienen la sociedad entera.

La "revolución en libertad" supone igualmente (y frente a todas las tendencias inevitables de recuperación capitalista, desde las sutiles hasta el bloqueo económico) que los que un año o un día antes no eran aún conscientes de sus propios intereses, ya lo son por el hecho de pasar la Democracia Cristiana al poder, y que aun son conscientes del largo plazo y los sacrificios que supone un cambio de sistema para volverse rentable. Concepción elitista de la sociedad.

Pero la evolución no termina ahí. Antes, empero, de pasar adelante, señalemos una característica del "tercerismo". Como vimos largamente, siendo el tercerismo de una *élite,* es crítico. Guardar equilibrio entre dos extremos, cuando uno es el orden establecido no es exactamente estar a igual distancia "práctica" de ambos. Con

la *"revolución* en libertad", con la "propiedad comunitaria", la Democracia Cristiana se acercaba teóricamente a la izquierda socialista equilibrando así, de una manera crítica, el peso real del orden capitalista establecido.

Pero justamente la situación se va a invertir cuando pase a gobernar la Unión Popular con su "camino hacia el socialismo". Pueden los lectores examinar el documento de trabajo enviado por el Episcopado Católico chileno a las comunidades cristianas. El futuro o futurible socialismo chileno es definido por las características que ya ha adquirido en otros países socialistas. Esas características no condicen con el ideal —elitista— de respeto a la persona humana, a su libertad de pensamiento y de expresión. Luego, antes mismo de que el socialismo chileno haga sus pruebas, se declara de él que "no constituye una alternativa frente al capitalismo" (existente). Una vez más, la Democracia Cristiana va a ejercer su crítica *previa.* De hecho va a trabajar por la vuelta al sistema anterior.

Es sólo un ejemplo, pero muy significativo. Creo, además, que no es un fenómeno típico de la Iglesia Católica Romana. Míguez Bonino, sin emplear el término de tercerismo, mostraba hace poco en la Semana de Teología Latinoamericana de El Escorial, en España, cómo varias confesiones protestantes realizaron una evolución parecida, a mitad de camino entre la mentalidad conservadora y la mentalidad revolucionaria. El compromiso "liberal" de las iglesias evangélicas latinoamericanas en el siglo pasado y a principios de este siglo, dio luego paso a compromisos desarrollistas o a la protesta no-violenta. Es decir, a tercerismos de tipo *élite,* que buscan el compromiso político eficaz directamente en el evangelio (de la

misma manera que los católicos), sin preguntarse si el evangelio brinda un elemento o todos los elementos de una política liberadora, de aquélla que, como dice Lehmann, Dios está haciendo para volver y mantener humana la vida histórica del hombre.

Creo, pues, que es forzoso reconocer que hay algo bien fundado en la afirmación de que el pretender, previamente al compromiso liberador, definir cuál es el aporte específico cristiano conduce, en la mayoría de los casos, a un mal compromiso político, teóricamente crítico pero, en la realidad, conservador en sus "tercerismos".

Si, a pesar de todo, no me siento de acuerdo con la afirmación de Assmann de que previamente al compromiso no puede hablarse de un aporte cristiano específico y normativo, como trataré de mostrar en el capítulo próximo, no dejo de reconocer lo certero de sus críticas históricas. Lo cual nos llevará a matizar y a profundizar más cuál puede ser, en esa interrelación necesaria de minorías y masas, un aporte cristiano esencialmente minoritario.

5 - *CRITICAS Y CONCLUSIONES GENERALES*

Como decía en el capítulo anterior, a pesar de lo bien fundado de muchas críticas de Assmann, entiendo que el gran problema latinoamericano del aporte específico cristiano, aun previo al compromiso político, puede y debe ser resuelto por la *afirmativa*. *Existe* y *debe existir* un aporte específico cristiano, aun previo al compromiso político, dentro de ciertos límites, algunos de los cuales ya analizamos en la parte *positiva* del capítulo anterior.

Perfectamente consciente de que existe el peligro de resolver mal dicho problema por "tercerismos" teóricamente confundiendo la crítica que es forma con la crítica que es contenido del compromiso, de resolverlo finalmente de una manera conservadora, entiendo, no obstante, que la negación de un aporte cristiano previo al compromiso político liberador es irreal y lógicamente no se saca como conclusión de las premisas críticas que hemos analizado y compartido.

1) Comencemos, si se quiere, por la parte negativa.

Me refiero a un supuesto básico del argumento de Assmann —no analizado ni probado y que me parece inaceptable.

Comprendan los lectores que si el compromiso político, al hacernos "obrar la verdad", va a iluminar no sólo nuestra praxis profana, sino nuestra misma comprensión del mensaje evangélico, estamos aquí ante un planteo tanto o más radical que el de Bultmann. Bultmann requiere una pre-comprensión existencial del hombre por el hombre para que el mensaje de Dios pueda serle dirigido. Una autenticidad, cuyo criterio es previo a la misma revelación, pues sin ella (sin esa autenticidad existencial) el mensaje cristiano permanecería mudo, extraño para el hombre.

Pero precisamente el lector sabe que allí se afinca una de las críticas más pertinentes a la pretensión multmaniana: ¿de dónde sacar ese criterio de una *única* autenticidad *previa* a la revelación? ¿Qué títulos presenta el análisis existencial de un Heidegger para convertirse en clave de esa única precomprensión válida que abre el verdadero sentido de la palabra divina?

Pues bien, el pensamiento latinoamericano, si no con una tal erudición, quizá con más realismo social, ha elevado una pretensión similar o paralela. Tal vez, me atrevería a decir, más enraizada —aun siendo precomprensión bíblica en la Biblia misma.

La única llave para abrirnos el mensaje de Dios sería, en esa tendencia representada por el texto de Assmann que analizamos, un compromiso revolucionario en favor de los oprimidos. Precomprensión del hombre, hecha por el hombre, previa a una comprensión auténtica de la Revelación, sólo a partir de ella el mensaje evangélico adquiriría sentido.

Notemos la semejanza de ese criterio pre-bíblico con el que los mismos Evangelios y los profetas señalan: la sensibilidad del corazón hacia los pobres. ¿No es el criterio que abre a la lectura del Evangelio? ¿No es acaso la dureza del corazón la insensibilidad a la injusticia, la insensibilidad a la situación de la viuda, del huérfano, del oprimido, lo que impide *comprender siquiera* el mensaje del Evangelio, buena noticia *para los pobres* y para los que comparten la esperanza de los pobres?

Pero el texto de Assmann sugiere un grado especial de sensibilidad como condición previa para tal comprensión evangélica, la que desemboca en el compromiso con *"el* (singular) concreto proceso revolucionario", con "la praxis *unitaria* en el *único* proceso revolucionario".

Y así llegamos a una objección paralela a la que ha sido hecha a Bultmann: ¿por qué una sola filosofía tiene el privilegio de proveer el criterio de la autenticidad, la de Heidegger? ¿Por qué aquí se habla, como pre-comprensión necesaria, de la participación en un único y unitario proceso revolucionario, siendo así que existen profundas diferencias en la manera de concebir y llevar a cabo la revolución en favor de los oprimidos?

Para plantear esta objeción no es ni siquiera necesario preguntarse, por ejemplo, ¿por qué sería un compromiso *marxista* privilegiado como precomprensión evangélica? En efecto, no basta un compromiso marxista para participar en un "único" proceso revolucionario, como la experiencia lo demuestra. La praxis *unitaria* revolucionaria no existe en parte alguna de América Latina, ni siquiera

allí donde existen coaliciones marxistas o izquierdistas.

Si insisto en esta dificultad, no es para echar abajo el planteo de Assmann con el cual, como decía, tengo muchas cosas en común. Es más bien para profundizarlo, si fuera posible. Si el aporte cristiano está como suspendido de un compromiso previo revolucionario, éste aparece a su vez suspendido de una valoración correcta, no desviacionista, de la praxis socio-política. Una pre-comprensión supone otra. ¿O será que entran en círculo?

Saldríamos del círculo si el marxismo fuera una teoría *científica* de la revolución verdadera. Pero, aunque creo que sería ridículo negar ciertos elementos científicos al marxismo, no veo cómo se compaginaría su carácter de ciencia (en el sentido de saber de antemano el cómo de la revolución) con la diversidad de maneras "marxistas" de llevarla a cabo y aun de concebirla.

Insistamos, entonces, en un segundo punto, en la hipótesis de que un aporte específico cristiano, un compromiso revolucionario y una comprensión nueva del mensaje evangélico constituyen un *círculo* hermenéutico, es decir, una unidad de interpretación donde cada uno de los elementos influye en los restantes y todos juntos contribuyen a una interpretación correcta.

2) Tratemos de seguir, lo más concretamente posible, las etapas de esa interpretación, suponiendo un cristiano, esto es alguien que piensa tener fe, ser un creyente, que se interroga sobre su compromiso y sobre su propia fe.

Y vayamos por pasos, para ver lo que ocurre en ese hombre.

A) El *primer* paso es el de la fe misma. Creo que los teólogos hemos llegado a elaborar de la fe un concepto

tan abstracto, que él nos permite dividir a los hombres según posean o no ese extraño objeto: la fe. Los hombres se dividen así en hombres *sin fe* y hombres *con fe*.

Creo que la realidad es más compleja, o tal vez más simple. En todo caso, diferente.

Me hubiera gustado estudiar a este propósito aquí una obra de teatro muy profunda de A. Camus, *Calígula*.

Calígula se hace el siguiente razonamiento: ¿por qué existen tantos hombres que, al fin del camino de sus vidas, no se sienten felices? ¿Tantos para quienes la última etapa del camino de sus vidas, del camino concreto que han elegido, no responde a las esperanzas depositadas en él? Y la respuesta que Calígula encuentra a ese problema es muy lógica: debe ser porque, distraídos por mil cosas y por mil valores secundarios, accesorios, no han podido, en el curso de sus vidas, caminar sus propios caminos *hasta el fin,* hasta allí donde el camino ofrece sus verdaderos frutos.

Calígula, que quiere ser feliz, decide adquirir, contra sus afectos, contra sus inclinaciones, contra toda moral limitativa, contra todo lo que le impida seguir su camino hasta el fin, la suprema libertad para seguir el camino que elija sin desvíos, sin distracciones, sin pérdida de energías. Ese camino lo elegirá después. Primero tiene que hacerse efectivamente libre, despojado de todo, indiferente a todo, para que, cuando elija su camino, pueda llevarlo a cabo y no quedarse como todos, en la mitad decepcionante.

Pero Camus presenta a Calígula gastando su vida *toda* en adquirir la libertad y la indiferencia que debían per-

mitirle una vez elegido un camino, caminarlo hasta el fin.

Me parece que hay aquí una poderosa alegoría de la manera en que *todo hombre,* creyente o no, elige su camino en la vida, concibe su proyecto existencial.

En otras palabras, todos debemos escoger un proyecto sin tener, *en nosotros mismos,* la posibilidad de verificar si su éxito va a ser satisfactorio. El revolucionario y el conservador, el cristiano y el ateo, el obrero y el profesional, nadie puede hacer el viaje hasta el fin del camino y volver con la certidumbre de que vale la pena recorrerlo durante toda una vida.

A pesar de eso, *todos los hombres* eligen un camino, elaboran un proyecto al cual tratan de atenerse. Proyecto, notémoslo bien, de valor inverificable, por lo menos por nosotros mismos, por cada uno de nosotros.

¿Cómo explicar ese compromiso con lo inverificable, sino hablando, en un sentido muy preciso, aunque antropológico y no teológico, de *fe?* ¿De una fe absolutamente general, compartida por creyentes y ateos, y sin la cual ningún hombre elaboraría un proyecto existencial donde unos valores condicionan a otros hasta llegar a un valor incondicionado, absoluto?

Hasta tal punto es esto cierto que aun pensadores marxistas, por más persuadidos que estén del carácter científico del marxismo para pasar de una estructura social a otra, reconocen que atribuir como significación total de una existencia ese paso revolucionario es algo muy diferente de la ciencia: pertenece al dominio de los inverificables, es decir al de una fe. Hacer dinero puede estar sujeto a ciencia, pero edificar el significado de la

vida en el hacer dinero, sólo puede provenir de una atribución, inverificable, del valor supremo, de la felicidad, a tal intento.

¿Por qué me interesa señalar este primer paso? Por una razón muy sencilla que el lector comprenderá. Según la argumentación de Assmann la fe cristiana previa al compromiso político le imponía a éste ciertas condiciones y restricciones previas también. Pero si lo que acabamos de decir es cierto, toda fe, toda elaboración de proyectos revolucionarios, es igualmente impulso y restricción. No existe, como decíamos, un proceso revolucionario único, ni siquiera uno que pudiera llamarse marxista. Si existe una coincidencia, una colaboración práctica, será a partir de cada "fe", de cada estructura inverificable de valores por los cuales se quiere una revolución y se concibe cómo debe ser.

Existe aquí una confusión semejante a aquella en que incurría el laicismo del siglo pasado: cuantos menos valores se tuvieran a la edad de dieciocho años, tanto más libre se sería... Es decir, la ideología de la *tabula rasa,* equivalente a libertad. Aquí, la ideología de la *tabula rasa,* equivalente a verdadera revolución.

B) Pero demos un paso más, el *segundo,* en busca de una fe *cristiana,* para verificar lo que antecede.

También aquí los teólogos, en su abstracción, se apresurarán a decir que la diferencia obvia entre cualquier fe humana, antropológica, y la fe cristiana, teológica o teologal, está en que la primera tiene fe en el camino atestiguado por algún hombre, y la segunda, en Dios mismo y en su revelación.

Pero las cosas no suceden así, en absoluto. Tomemos el niño, el adolescente, el joven. Durante todo ese período formativo, un proyecto de vida –inverificable en cuanto al valor de sus resultados– se está formando en su mente.

¿Cómo suple el niño, el adolescente, esa verificación? Teniendo *confianza* en los seres a *quienes mejor conoce* y que afirman –con su conducta, con sus palabras– que esos valores son conducentes a la felicidad. Supongamos que un adolescente de hoy se aproxima a la vida de un Che Guevara y, ante ese testimonio, siente nacer en él una confianza básica en que tal hombre recorrió un camino satisfactorio, el más satisfactorio que la vida puede brindar. Antropológicamente hablando, ese adolescente tiene fe en Guevara, no es propiamente hablando un marxista, o por lo menos, no lo es aún, en la medida en que no es la conformidad de Guevara con el marxismo lo que le da confianza, sino Guevara mismo.

Supongamos un caso diferente. Otro adolescente ha sido impactado por la manera en que su padre cristiano, su madre cristiana, un amigo cristiano, enfrentan los problemas de su existencia y atestiguan que ese camino es satisfactorio. Ese niño, ese adolescente, ese joven se dirá también cristiano, pero, en ese estadio, no es Dios aún el objeto de su fe: el objeto de su fe es algo eminentemente más cercano, más comprensible: la confianza que experimenta hacia su padre, hacia su madre, hacia su amigo.

Un cambio "ideológico" de estos objetos próximos de fe no aminorará la confianza que deposita en ellos. Guevara puede ser aceptado o no como marxista ortodoxo,

pero eso *todavía* no importa para esa fe marxista en formación. El comportamiento y el pensamiento de padre, madre, amigo, puede ser declarado heterodoxo por los representantes del cristianismo y ello no cambiará nada todavía.

Si, por otra parte, admitimos, contra Assmann, que "el *único* proceso revolucionario" no es algo existente, algo ya dado, un dato con el que hay que contar, sino como máximo, un resultado posible de convergencia de fe; si dejamos de concebirlo como una especie de club ya constituido a la espera de que caigan miembros, o de un ejército ya encuadrado esperando reclutas, tendremos que admitir, también que a todo este vago, confuso, tenso y a veces contradictorio conjunto revolucionario *se llega desde ese tipo de fe, o de fidelidades,* que estructuran nuestras vidas humanas de manera mucho más imitativa que sistemática.

Sociológicamente, llamaremos a uno "cristiano" y al otro "marxista", pero sería absolutamente irreal buscar en el uno el apoyo de la revelación divina cristiana (sólo conocida de un modo fragmentario y en todo caso muy mediatizado a través de esas personas más próximas); o el apoyo del sistema de pensamiento marxista, sumamente fragmentario y mediatizado. No obstante, esas *fes* o fidelidades, no por ser a-críticas aún y a-sistemáticas, dejan de estructurar toda la mentalidad, la manera de ser y de actuar, y por lo tanto, la manera de condicionar el compromiso político.

Y hasta se puede sociológicamente prever los diferentes tipos de comportamiento, las condiciones concretas del compromiso político que provendrán de esas fidelidades

todavía inmaduras, pero ya poderosas, de esa fe muy poco sistemática *teóricamente,* pero profundamente normativa de la acción, y por lo tanto, profundamente normativa de ese proceso revolucionario en que se compromete la persona.

¿Llamaremos "cristianos" o llamaremos "marxistas" a toda esa multitud que no ha hecho, o no ha hecho aún, el viaje a las fuentes de la fe cristiana, a la garantía última de esa fe, o a las del pensamiento o la "ciencia" marxista? Desde el punto de vista teológico podemos tener reparos, pero sociológicamente hablando, el impacto de cierto tipo de conductas y de mentalidades así adquiridas, tiene que llevar un nombre. Normalmente, el de cristiano o el de marxista.

Pues bien, como expresé en el capítulo anterior, coincido con Assmann en la descripción de esas actitudes que de alguna manera, porque provienen de patrones cristianos vivientes, tenemos que llamar cristianos.

En lo que no coincido con él es en la consecuencia que, si no estoy equivocado, saca él de esa comprobación: sería más útil no ponerle *condiciones* a la revolución. Y no estoy de acuerdo con ello por parecerme irreal y aun contradictorio tal postulado. No existe nadie que vaya a la revolución sin condiciones, *porque esas condiciones no se distinguen* de los valores simples, pero poderosos, que llevan a la revolución. Y eso es válido para marxistas y cristianos, si estamos de acuerdo en que los compromisos, en un primer momento, no surgen de que la revolución esté ya programada y preparada y andando, sino de una fe que estructura la vida entera en función de otras vidas que inspiran confianza.

C) Pero demos ahora un *tercer* paso. ¿Cuándo se desliga esa fe —antropológica— de sus criterios, de sus testigos próximos, de esas personas en las que se tiene mucha más fe que en Dios? ¿Cuándo el cristianismo visceral se convierte en referencia a Cristo y a su mensaje, y cuándo el marxismo visceral hace el viaje desde la sintonía básica con la figura del Che Guevara a las fuentes sistemáticas marxistas?

En otras palabras, ¿cuándo el proceso revolucionario comenzará a ser juzgado por el *cristianismo* y por el *marxismo*?

Creo que teológica y pastoralmente es importante estudiar esta etapa decisiva por la cual nosotros mismos hemos pasado sin darnos mucha cuenta (en la medida en que no hemos nacido en un seminario o en una facultad de teología. . .). Etapa decisiva también para millones de cristianos y para la cual nuestra pastoral muchas veces no tiene otra respuesta sino la muy pobre e insuficiente de una instrucción catequética.

El paso de la fe en el padre, en la madre, en el amigo, en el Che, no se hace si el cordón umbilical que nos une a ellos, los testigos próximos, no se interrumpe. No es preciso que se extinga nuestra admiración o nuestra confianza hacia esas personas, pero sí es preciso y pastoralmente decisivo, que esa admiración y confianza se vuelvan *relativas,* limitadas, que se descubra detrás de ellas y de sus vidas, nuevos y profundos interrogantes no resueltos.

Y es sumamente importante y decisivo que esa profunda y liberadora relativización, peligrosa, sí, pero necesaria, de los testimonios próximos y limitados, no se hace por

el mero juego teórico ni desde una posición de instalación vital, de defensa de lo que se es y de lo que se tiene.

Es aquí donde yo veía la insuficiencia de un cristianismo teóricamente crítico, de una equivalencia hermenéutica entre derecha e izquierda. La desinstalación fundamental que me hace trascender los testimonios cristianos relativos que me rodean, la que me proyecta en forma auditiva y abierta hacia Jesús mismo, la que funda mi fe en *él* y no ya en otra persona alguna, por más confianza y atracción que me inspire, aparece en un horizonte de compromiso político y de compromiso político revolucionario en favor de los oprimidos.

El compromiso se vuelve así —creo que esto es, si no un descubrimiento, por lo menos un aporte específico de la teología latinoamericana— el compromiso vivido en el cambio de estructuras en favor de la masa, se convierte, decía, en un "estado de gracia" hermenéutico, de "estado de gracia" para ir hacia Cristo, para preguntarle al auténtico Cristo. Y toda instalación, mantiene los cordones umbilicales que me impiden llegar hasta Cristo con las preguntas definitivas. El compromiso se convierte en ese corazón abierto y pobre que es el único que, según Cristo mismo, puede captar su mensaje como buena noticia, como evangelio.

No es ciertamente este punto el que yo le discuto a Assman. Muy por el contrario, lo que sí le discuto es que ese compromiso sea mejor cuando se basa en una "nada" cristiana, en una aporía cristiana, sobre una no-especificidad, que yo estimo no sólo irreal sino un obstáculo para el mismo compromiso.

D) No obstante, un *cuarto* paso nos va a re-introducir en la dificultad de Assmann. ¿Cómo se va a presentar ese Jesús, escuchado y comprendido desde el compromiso revolucionario por los oprimidos?

Aquí tiene lugar una crisis que alcanza proporciones sociológicas muy grandes en América Latina. Globalmente hablando, el Cristo que surge de las fuentes evangélicas comienza desilusionando al comprometido político. Ya hemos indicado por qué. Pero vale la pena repetir lo esencial.

Si Cristo se hubiera limitado a proclamar como su único mandamiento la obligación de amar eficazmente a los semejantes, quedaría a cada época, a cada situación histórica, a cada combinación social de energías el determinar —teniendo todo eso en cuenta— en qué consiste *hic et nunc* la máxima eficacia del amor. El problema sería fácil: por un lado un impulso entusiástico, una orientación global clara y profunda: amar. Por otro lado un análisis profano de las condicionantes históricas, de las leyes de posibilidad, de la eficacia concreta, actual, del amor.

Pero, como vimos, el Cristo evangélico no se limita a reclamar un amor eficaz: parece exigir invariable, intemporalmente, cierta forma —minoritaria— de ejercer el amor, forma cuya eficacia interpersonal parece clara en un contexto social estable, pero que parece el colmo de la ineficacia en contextos sociales donde transformaciones decisivas dependen de mecanismos y conductas masivas, directamente opuestas.

No es de extrañar, pienso yo, que esta vuelta a las fuentes a partir de un compromiso político sea nefasta

para la fe de muchos militantes. Se ven como empujados por la fe a un tercerismo que, como vimos en el capítulo anterior, los más sinceros no pueden menos de rechazar —junto con la fe.

E) Pero precisamente creo que hay que dar un *quinto* paso, y que en él está tal vez, el problema central teológico-pastoral de las iglesias latinoamericanas.

Si en el paso anterior la situación hermenéutica (el compromiso político contra la opresión) chocaba contra el contenido evangélico, era porque aunque bien ubicado hermenéuticamente, no aprovechaba esa ubicación para una nueva hermenéutica. Situado más profundamente para preguntar al Evangelio, lo leía rutinariamente sin aprovecharse de esa profundidad interpretadora. No lograba hacer surgir —con nuevas sospechas— nuevas interpretaciones.

Por supuesto, no tengo tiempo aquí de comenzar siquiera esa nueva exégesis. Sólo podría apuntar algunos puntos que me parecen decisivos. Decisivos porque muestran que Jesús no ignoró las exigencias masivas de un amor eficaz, y no pretendió hacer de las conductas minoritarias —a las que llama sin duda alguna a sus discípulos— soluciones invariables y preceptivas a todos los problemas del amor, y sí un elemento imprescindible de toda transformación, aún masiva.

¿Cuáles son esos puntos exegéticos *nuevos* que una hermenéutica así situada podría descubrir y desarrollar?

Brevemente señalaré algunos.

1. *Primero.* Los Evangelios no nos presentan a un Jesús sólo minoritario, ignorando el peso y la necesidad de los mecanismos masivos. Sin sucumbir a ellos, su amor

se inserta, honestamente, humanamente, dentro de una economía de la energía. A veces temo que frases como la de Robinson, por ejemplo: "Cristo, el hombre para los demás", a pesar de su verdad evidente, pueda suscitar en muchos cristianos la idea de un superhombre inmune a todo cálculo energético, con capacidad infinita para darse, y para darse con la misma eficacia a todos y a cada uno y en todos los instantes de su existencia, inmune a toda rutina, a todo prejuicio, a toda solidaridad visceral con los más próximos o "prójimos"... Creo que es urgente, radicalmente necesario, restructurar sobre estas nuevas bases exegéticas una nueva cristología, y más urgente aún en el contexto latinoamericano.

2. *Segundo.* De una manera más positiva, Jesús no sólo padeció el peso masivo de toda existencia humana, sino que para la misma predicación de su mensaje —minoritario— utilizó, prudentemente si se quiere, pero decididamente, mecanismos masivos. ¿No podía, por ejemplo, haber elegido para caracterizar su obra, un término menos cargado de emoción masiva que el de "Reino" en el contexto de Israel, dominado por el Imperio romano, en un contexto donde existían zelotes? ¿No podía haber elegido una palabra menos suscitadora de esperanzas masivas, que la palabra "Reino"? Creo que ninguno de nosotros, predicadores, hubiéramos usado esa palabra.

Hubiéramos tenido miedo de su comprensión —o incomprensión— masiva. ¿No podía haber presentado signos menos ambiguos, más complejos, más minoritarios, que esas infinitas obras de misericordia frente a la enfermedad, al hambre, a la muerte, obras destinadas, de manera evidente, a captar la atención masiva, por lo me-

nos en un primer instante? Es que, una vez más, pensamos las minorías como totalmente minorías, como minorías constituidas con todas sus piezas e ignoramos la economía de la energía que pide, para nosotros mismos, que se despierte un interés masivo para que luego, rectificado, enriquecido, se vuelva minoritario. Queremos lo minoritario de entrada. Y hacemos asépticos los términos de nuestra predicación para que no se confunda con un llamado masivo cualquiera. No nos atreveríamos, una vez más, a predicar hoy el evangelio sintetizándolo en términos tan políticos, tan ambiguos, tan masivos, como sería cualquiera de ésos que alientan las esperanzas de nuestras masas.

3. *Tercero.* Jesús tuvo cuidado –y nosotros lo tenemos mucho menos, hay que reconocerlo– de no hacer de sus exigencias minoritarias (gratuidad, diálogo, personalización, crítica) una nueva *ley*, una "súper-ley", que sustituyera a la antigua.

Tenemos que confesar, creo, que la exégesis, mal situada hermenéuticamente, ha sido muy poco sensible a la advertencia de Cristo de que las acciones humanas no llevan ya una etiqueta moral al llegar al hombre, sino que es del proyecto del hombre, de lo que sale de su corazón, de donde proviene la calificación moral de una acción. "Dar la otra mejilla" no es, por lo tanto, una acción ya previamente designada como buena para cada vez que se recibe un golpe.

Esta libertad cristiana que san Pablo acentuó hasta hacer de ella el criterio para saber si se había o no pasado del Antiguo al Nuevo Testamento, es poco reconocida por la exégesis. De ahí la tendencia de ésta a interpretar las orientaciones de Jesús, minoritarias, como otros tantos preceptos válidos, como toda ley, para todos los casos. Esta indebida generalización de las orientaciones minoritarias del Evangelio se convierte así en moral política y en política simplemente. El necesario elemento masivo es ignorado al ignorar que el cristiano está por encima de la ley. Y no para caer en el capricho ("para hacer de la libertad una ocasión para la carne", como dice Pablo) sino para manipular la ley –lo masivo– al servicio de la creatividad del amor.

F) Podríamos señalar otros puntos de exégesis, pero prefiero pasar a un *sexto* paso en nuestro proceso. Porque también él me parece central en la problemática cristiana latinoamericana.

Si el Evangelio, a pesar de su claro llamado a todo empleo fecundo de conductas minoritarias, deja al criterio del cristiano el uso –necesario y *mientras* sea necesario– de mecanismos masivos, no le da una ciencia o una técnica de esos mecanismos masivos. No basta, pues, para un compromiso político eficaz, saber que existe en toda transformación realista y eficaz, un elemento masivo. Es preciso además saber manejarlo.

Debemos notar una cosa más. Dijimos desde el comienzo que el elemento masivo, mayoritario, se caracteriza por seguir los senderos del menor esfuerzo, de las síntesis más fáciles y de resultados más inmediatos. De esto saca la masa que hay en todos nosotros, su fuerza numérica, su fuerza estadística. Por eso la *masa* humana –hasta cierto punto porque el hombre es siempre hombre– el elemento masivo de la humanidad tiene que ser manejado *científicamente*. Si el hombre no fuera cuantitativamente ma-

sa, decíamos, no existiría sociología, sino un gran signo de interrogación sobre cada individuo.

Lo masivo es pues lo que da entrada a la ciencia en las conductas humanas. Más aún, es lo que postula la ciencia para resolver los problemas humanos a nivel masivo.

Aceptemos que el cristiano no puede sacar esa ciencia —necesaria para el compromiso político— del Evangelio, porque no está en el Evangelio.

Pues bien, en el contexto latinoamericano que conozco, y aunque yo no tenga arte ni parte en ello, lo que más se aproxima a una ciencia de las masas y de cómo manejarlas en su propio provecho, son ciertos elementos del marxismo.

No pretendo que todo el marxismo sea ciencia. No pretendo siquiera que muchos de sus elementos sean ciencia acabada e indudable. Pero que sea una aproximación significativa al problema de tratar científicamente lo que puede haber de científico en la conducta social humana, creo que es un hecho. Por lo menos es un hecho de conciencia, y ello basta para plantear el problema.

Si el Evangelio, por muy importante y decisivo que sea, no le da al cristiano *todos* los criterios de su compromiso político; si el cristiano tiene que salir en busca de una ciencia complementaria que le permita analizar y dirigir su conducta en el plano de lo masivo, no es de extrañar que una especie de simbiosis —superficial a veces, peligrosa sin duda, ambigua siempre— entre cristianismo, como conducta minoritaria, y marxismo como ciencia de la conducta de las masas, sea uno de los hechos pastorales más importantes del cristianismo latinoamericano. No lo sacralizo. Si aparece una ciencia de las ma-

sas mejor, se hará notar. Es un hecho en el momento actual.

Volvamos un poco atrás. Recordemos que, en la medida en que, sin poder verificar su valor, alguien adhiere a testimonios vivos cristianos o marxistas, teníamos que hablar —y hay marxistas que lo hacen— de una cierta *fe* antropológica, humana. A ese nivel "fe" cristiana y "fe" marxista —es decir, la estructuración de toda una vida en torno a un valor inverificable— aparecerían como dos posibilidades en el mismo plano, esto es, como explicaciones o significaciones totales de la vida, entre las cuales se podría elegir. En lo último que veníamos tratando, el marxismo se nos aparece bajo otro aspecto: el de un intento, serio, por lo menos en parte, de obtener un conocimiento científico de los mecanismos masivos y de su posible utilización en favor de la masa misma.

¿Qué relación hay entre esos dos marxismos: el de la "fe" —en un sentido natural— y el de la "ciencia de las masas"? A mi modo de ver, la siguiente. De la misma manera, o muy parecida, en que el cristianismo creyó tener en el evangelio *todos* los criterios para encauzar una política —desde la significación total de la vida, desde las orientaciones minoritarias hasta la última eficacia de la política—, el marxismo pensó tener inversamente no sólo el dominio de las técnicas de análisis de los movimientos masivos, sino *todos* los elementos para construir una imagen profunda y total del universo y del hombre. Y a mi modo de ver fracasó en esa última parte, como el cristianismo fracasó cuando quiso hacer un orden político masivo, y fracasó por principio, no solamente de hecho.

Ya vimos las declaraciones que ello tenía como resul-

tado para el cristianismo. Creo que las pretensiones del marxismo a una imagen profunda y coherente del universo y del hombre constituyen un error cuyos resultados estamos experimentando.

Y con esto termino. No poseo recetas de cocina sobre cómo volver complementario lo que hoy parece opuesto e irreconciliable o lo que muchas veces se mezcla de manera confusa e infecunda. Ni sé si alguna vez se dará esa complementariedad. Lo que sí creo es que la problemática masas-minorías, cuando escapa a la superficialidad sociológica, puede constituir, según los pasos que acabamos de dar, una nueva clave hermenéutica *teórica* junto a esa nueva base hermenéutica *práctica* que están viviendo, en su compromiso político por los oprimidos, tantos cristianos latinoamericanos en el día de hoy.

Se término de imprimir en
METHOPRESS,
Doblas 1753 — 1424 Buenos Aires,
en julio de 1976.